فهرس ما في هذه المجموعه

ما يتعلق بالبسملة الشريفه ١	ما يتعلق بقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين ١	الاحاديث المتعلقة بالخيل ١	الاشتقاق الاكبر والاصغر ١
ما يتعلق بقوله تعالى والقى ما في يمينك المجازات القرآنية انكرها بعض العلماء ٣	في شرح كلمة التوحيد للامام الرازي ٤	اسم الجنس وعلم الجنس ٨	معنى القضاء والقدر ٩
معنى البحران ٤ حكاية ظالم بن سراق ٤	كيفية خلقة الجنين ٦	اسنان الانسان حديث زبان بن قيسور وهو حديث غريب ١٠	امتحان صاحب القاموس تعريف علم الطلسمات ١١
تحقيق بينا وبينما ١١ اقل عدد يجمع الكسور ١٢	الاحساس والاختصاص الناعت والاختيار والازلي ١٢	تعريف اقسام الاستعارة ١٢	تعريف علم الكلام الاكتفاء بالتقليد غير جايز ١٣
ايمان المقلد ١٣ البرهان وبرهان التمانع ١٥	الارادة والاختيار والرضى والمحبة والقضاء والقدر ١٧	معنى قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا ١٧	معنى قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ١٨
التكليف وما يتعلق به حال الجبر والاختيار ١٨	الجبرية المحضة والمتوسطة صفة التكوين ٢١	المخفف من الكفار عذاب المعاصي ٢٢	ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ٢٢
مباحث الاسم والمسمى لفظ الذات ٢٣	في الكف عن التأويل في المتشابهات ٢٥	كيفية نزول القرآن القرآن اعظم المعجزات ٢٦	عدم تكفير اهل القبله ٢٩
في ان المخالف للحق هل يكفر ام لا ٣٢	القول بالقدماء كفر مناظرة الاكمل ٣٤	معنى القوة في الجنة والنار على مذهب الحكماء ٣٦	في اعادة المعدوم وما يتعلق بها ٣٧

مطالب مسئلة المعاد اربعه ٣٨	اثبات معاد روحاني ٣٩	في ان ابن سينا اثبت المعاد الجسماني من جهة الشرع ٤٠	في الفرق بين التناسخ والبروز ٤١
في ان النفوس البشرية حادثه ٤١	في عذاب القبر معنى الوزارة ٤١	حديث الطاعون والفرار منه ٤٢	في التداوي وتركه الطريق الى معرفة الله تعالى وفيه تفاوت النفوس البشريه ٤٣
في تفسير ولا تركنوا الى الذين ظلموا ٤٧	تفسير ولقد آتيناك سبعا من المثاني ٤٨	القرآن انزل على سبعة احرف ٤٨	جواز القراءة بالسبع المشهورة ٤٨
هرچيز كه هست ايچنان مى بايد ٤٩	معنى الابداع والخلق والايجاد والجعل ٥٠	حديث لا عدوى في شبهة من يقول خرق العادات محال ٥١	في الدهر والسرمد والزمان ٥٤
معنى النغمة والاستبداد في الموسيقى ٥٤	خواص بعض النبات والاحجار ٥٤	علم خدا بكليات وجزئيات بچه نحو است ٥٤	مثل افلاطونيه عالم مثال وجابلقا وجابرصا وهورقليا ٥٥
في احوال جهلة المتصوفة	دانستن اصول وقواعد بد وطريقت ٥٧	في احوال الابهاليل من المتصوفة ٥٩	انما قصر كلام الشيخ في ايمان فرعون [illegible]
في ان الولي يبلغ درجة النبي والولاية افضل من النبوة ٦٠	القول بالحلول والاتحاد جواز قتل الجراد ٦١	ذرية ابليس واسماء ابنائه اول شبهة وقعت في الخليقة شبهة ابليس ٦٣	اول شبهة وقعت في الملة الاسلامية وظهور الاختلافات والمذاهب ٦٤
في الاختلافات الواقعة في المسائل الفرعية وتراجم الائمة الاربعة ٧٠	في الفرقة الناجية في ان الجن هل لهم ثواب ام لا ٧٣	في التوفيق بين حديثين متناقضين ظاهرا في صاحب الكبر والايمان ٧٣	حقيقة الشيء وماهيته ١٧٥

الحضرات الخمس الالهيه ٧٤	منازل اهل سلوك ومعنى علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين ٧٥	مقدار مساحة كرة الارض ايات الشفا ٧٦	فرق المكلفين الملايكه والبشر والجن والشياطين ٧٧
الايمان يزيد وينقص في مراتب العقول من الهيولاني والملكه وغيرهما ٧٨	المختلفون في الاحكام الشرعيه والمسايل الاجتهادية وشروط الاجتهاد ٨٠	حديث ان ابدال امتى من مات قامت قيامته ٨٣	في اللذات المحسوسة والخيالية ٨٦
ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور در اصناف اوليا ٨٨	في الرويا والوحي والالهام والكرامات والمعجزات ٨٩ ٩٠	حقيقة الرويا في عموم الطوفان وعدمه ٩١	في ان اشباه الظاء بالضاد غير مبطل للصلاة ٩٢
في ان كل مجتهد مصيب ام لا ٩٢	في غرايب البسمله الشريفه افعال الله تعالى ليست معلله بالاغراض ٩٣	ابليس در نزد حكما عبارت از قوة واهمه است ٩٣	معنى ولايت واقسام اوليا ٩٤
في معنى الولاية وختمها ٩٥ في الحقيقة المحمدية ٩٧	مسيلة وحدة الوجود ٩٧	بيان معنى الروح والنفس والعقل والقلب ١٠٣	في تحقيق النفس الناطقة ١٠٤ معنى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي ١٠٩
ان الله خلق آدم على صورته ١١٣	من عرف نفسه فقد عرف ربه ١١٤	في رويا الراي والغرد وسي وهما من الغرايب ١١٦	للنفس اربع دور ١١٧
في الغرض من اتصال النفس في البدن ١١٨	في فايدة الدعا والتضرع ١٢١	في استجابة الدعا وعدمها ١٢٣	في الانتفاع بزيارة القبور ١٢٤ في تاريخ العالم ١٢٥
٣٣ ...الف للحق ام لا ٣٢ القول با كفر مناظرة	في اختلاف صور البشر ١٢٧	في معنى الحسن والقبح ١٢٧ الصفاتيه ١٢٧	المشبهه الكراميه ١٢٨ الصفات الخبرية ١٣٥

١

في انه تعالى هل هو موصوف بادراك الشم والذوق واللمس ١٣٦	في اخص وصفه تعالى ١٣٦ في حصر الصفات ١٣٦	في استهجان استفادة الاستغناء ما الملام ١٣٦	معنى الطبع والطبيعة والسليقه ١٣٦
في معنى يتخبطه الشيطان من المس ١٣٧	معنى خطوات الشيطان ١٣٧	حديث هامة بن الهيم وهو غريب ١٣٨	الهام والوحوش والطيور ١٣٨
در ايجة فلكيات وعنصريات بدست ١٣٤	معنى الهيولى ١٣٩ في ان النطفة اذا سلمت عن الافات تمت الخلقة ١٣٥	في ان الخلاف بين الحكما وغيرهم ثلثة اقسام ١٤٠	في خلاصة الموجودات واقسامها ١٤١
في كاينات الجو ما يحدث على الارض ١٤٢	في كرة البخار والهواء ١٤٦	وجه تسمية الكاينات بالجو ١٤٦	في انه تعالى فاعل بالاختيار ١٤٧
في منافع الشمس وسبب اختلاف الناس خلقا وخلقا ١٤٧	في منافع القمر وكيفيه المد والجزر ١٥٢ في احوال ساير الكواكب ١٥٣	في الايمان والاسلام وما بينهما من الاتصال والانفصال وما يتطرق من الزيادة والنقصان ١٥٤	في تفسير اول الانفال الى قوله زادتهم ايمانا ١٦٠
لاياتان واحسنت الا لمن قل صوابه ١٦٢	في حقيقة الايمان والاسلام والنسبة بينهما ١٦٢	فيما نقل بان ابن مسعود كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن ١٦٤	قصة هدبة بن الخشرم عند قتله ١٦٤
دعا صنفين من الناس مستجاب ١٦٤ بعض لطايف الاصمعي ١٦٤	الملايكه لا يرون ربهم والانبيا ليس لهم عذاب ولا سوال ١٦٥	المباحث المتعلقة بالايمان ١٦٦ تفصيل مذهب الاسماعيلية والقايلهم ١٦٤	الباطنيه وهم الحروفيه ايضا ١٧١
في الكلام اللفظي والنفسي ١٧٣ في ان الماهيات مجعوله ام لا	موضوع العلم والمقدمة ١٧٤ الاعيان الثابته والفيض الاقدس والمقدس	في ان المطالب اربعة ١٧٤ في تفصيل القضاء والقدر	حقيقة الشي وماهيته ١٧٥

في ان الماهيات مجعولة ام لا ١٧٦

الاعيان الثابتة والفيض الاقدس والمقدس ١٧٧

في تفصيل القضاء والقدر ١٧٧

في ان كل شي مصور في الفلك ١٧٩	مراتب الموجودات ١٧٩ معنى الوضع ١٨٢	في تحقيق كلمات الجداول وما يتعلق بحساب الجمل والزبر والبينات وبطلان قاعدة الغالب والمغلوب وبطلان نسبة علم الجفر الى اهل البيت ١٨١	١٨٣
حساب الغالب والمغلوب واصل كتاب الجفر وصحة علم الرمل وعدم صحته ١٨٤ ١٨٣	النسب الواقعة بين الكليين ١٨٥	تحقيق معنى نفس الامر ١٨٦	في نسبة الاعضاء والقوى الى جوهر النفس ١٨٦
في خواص الانسان من النطق والعبارة والكتابة ١٨٨	في خواص الاسم الجليل ١٩٠ ١٩١ في الفرح والحزن و[illegible]	في التعشق وما يتبعه من توهم فيه تأمل وتأمل وتأمل وفيه بحث وفيه نظر ما شاكل هذه الالفاظ ١٩٢	
في اقسام كاف التشبيه من كونها اسما وحرفا وزائدة ١٩٣	ما يتعلق بالتواريخ الاربعة من العربية والرومية والفرس والملكية ١٩٣	في الفرق بين الكل والكلي ١٩٥	في الفرق بين العام والمطلق وبين نعم وبلى وبين اسم الجنس وبين النبي والرسول ١٩٦
في اسماء شهور الرومية والفارسية والقبطية ومنازل منحوسة ومدت مكث آفتاب در بروج وبيوت الكواكب ودانستن قمر در كدام برجست	١٩٥	اولوا العزم من الرسل ١٩٧	في شرح احوال الانسان من وقت ولادته الى موته وعجائب القلب وفيه ان محل العلم هو الدماغ او القلب ١٩٧
في اختلاف الناس في وجود الجن والشياطين ٢٠٨	في كيفية الوسوسة ٢١٢ الاحاديث المتعلقة بالجن والشياطين ٢١٥	في تقرير القول بالنبوة وفيه ابحاث لطيفة ٢١٦	القطع على لسان الصوفية ٢١٧
ان الملائكة اشرف من البشر الرازي ٢١٧	في بيان ان محمد عليه السلام افضل من جميع الرسل ٢٢٢	في كيفية اختلاف الظاهر والباطن وفيه ابحاث لسان الحال والمقال ٢٢٣	في تفسير الله نور السموات ٢٢٧
في تفسير قوله عليه السلام ان لله سبعين حجابا ٢٣٢	في بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار ٢٣٧	في مراتب الارواح البشرية المتوالية ٢٤٢	في تحقيق الوضع ٢٤٤ في الوحي ٢٤٣

الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ٢٥٩

في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان وتعريفه ٢٤٧	في معنى قوله عليه السلام من عشق نعف الخ ٢٥٠	حديث النفس لا يؤاخذ به ٢٥٣	في كيفية الاسراء وما يتعلق به ٢٥٤
في الالفاظ التي يظن انها مرادفة للعلم ٢٥٥	في اعادة لفظ الاهل في قوله تعالى استطعما اهلها ٢٥٨ في بيان الفروق ٢٥٩	ذات الموضوع وعنوانه ٢٦٢	مبحث الامكان وما يتعلق به ٢٦٤
الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا	في ان حسنة الكافر وسيئته يؤثران في نقص الثواب والعقاب ٢٧٠	في التناقض بين اقوال ابي نصر الفارابي في كتبه وكذا بين اقوال الغزالي ٢٧١	تفسير الموذنين ٢٧٢ مبحث الاشراك ٢٧٣
قصة رتن الهندي ٢٧٤ في تفسير سورة الفاتحة ٢٧٤	في مداخل الشيطان ٢٧٦	في تفسير وفضلناهم على كثير ممن خلقنا الاية ٢٧٩	في الدليل ٢٨٠
في تفسير قوله تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء ٢٨١	في تفسير ويسئلونك عن الروح ٢٨٣	في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال ٢٨٥	في حل الشبه الواردة على الارادة القديمة والحادثة ٢٨٩
في نسب النبي صلى الله عليه وسلم واحواله في مولده ومبعثه ومغازيه وازواجه وفيه خلافة الخلفاء الاربعة	٢٩٣	بيعة العقبة الاولى والثانية وبيعة الرضوان ٢٩٧	في دفع تناقض [illegible] نبي قط وانه عليه السلام انه كان على دين قومه اربعين سنة ٣٠٠
علم السحر والطلسمات ٣٠١ في العدد المتحابة وكيفية البعاجين ٣٠٣	علم السيميا واسرار الحروف ٣٠٥ فيما يتعلق باسرار الحروف ٣٠٤	علم التصوف وفيه احوال المتصوفة ٣١١	في تصحيح غلط الناس في رؤية [illegible] من جدة النبي عليه السلام ٣١٨
في تناقض بعض اقوال الكبار في تواليفهم كابي نصر الفارابي من الحكماء وابي حامد الغزالي من كبار الصوفية ومشاهير الشافعية	٣١٩	اليهود والنصارى وفرقهم ومذاهبهم ٣٣٠	مناظرة الامام مع نصراني بخوارزم ٣٣٨

في الذين اختلفوا في عيسى م وتفسير ويكلم الناس في المهد ٣٣٠	في تفسير لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقوله تعا ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين الاية ٣٣١		مناظرة الامام في المحكم والمتشابه والمشكل والمفسر ٣٣٢
في تفسير هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات بينات واخر متشابهات الاية وفيه مسايل ٣٣٣		شرح حديث من راني في المنام فقد راني الح ٣٣٤	بعض مسايل نافع ابن الازرق ٣٤١
ما يتعلق بالكشف عن حقيقة الجبر والاختيار ٣٤٥	معنى الصفة واقسامها ٣٥٩	معنى الاحد والارادة والمشية والسهو والمحبة والرضى والقدرة ٣٦٤	ومعنى الاستطاعة ٣٦٦
تعريف العلم واختلاف الناس فيه ٣٦٩	في شرح قوله عليه السلام حبيبه رحم سالت الله في ارزاق مقسومة ٣٧٤	مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة ٣٧٥	اشارة النص ٣٧٦ لنشر الطوالع ٣٧٧
الزوراء وحاشيتها لجلال الدواني ٤٧٤	المختار من شروح الرسالة الوضعية ٤٨٨	في ان اسماء السور واسماء العلوم والكتب هل هي اعلام شخصية ام اعلام جنسية ٤٩٧	
في تحقيق ان ذا القرنين هو الاسكندر الرومي ام غيره ٤٩٧		رسالة عبد الحميد الى الكتاب ٤٩٨	كتاب طاهر بن الحسين لابنه عبد الله ٥٠٠
ما يتعلق بآداب المناظرة ٥٠٥	اسماء شهور العربية في الجاهلية واسماء الايام وخيل السباق واقداح الميسر ٥٠٧	واسماء الشعوب والقبايل ٥٠٨	
حكاية سواد ابن قارب ٥٠٩	الرسالة القدسية للغزالي ٥٠٩	رسالة في كلمة التوحيد للجامي ٥٣١	في النفوس السماوية وخلقة ادم وكيفية القرانات والادوار ٥٣٣

ديباجه خلاصه النبطيه ٥٣٤	بعض الاسرار المنقولة من الكتاب المذكور ٥٣٦	ما يتعلق بعلم الحديث ٥٣٨	قصيدة ابن الحاجب في الاسماء المونثة ٥٦١

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 958

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله العزيز ذي المواهب
محمد الراغب من الصدور عفي عنه
١١٧٥

١١١٩

٢٢

الله حسبي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي بوجوب وجوده انقطع تسلسل
سلسلة الحاجات وبوجود جوده تناهى تصاعد درجات الافتقارات والضرورات
تنزهت حكمته عن الشكوك والاوهام والشبهات وتقدست ارادته عن التعليل
بالاغراض والغايات فسبحانه لا يعزب عن قضائه وقضاياه مثقال ذرة في الارض ولا
في السموات ولا يشغله شان عن شان من تدبير حركات العلويات وتنظيم مصالح
السفليات احمده على ما افاض علينا من الخيرات ودفع عنا من البليات واشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تبقى انوار آثارها على كرور الشهور والايام
والساعات واشهد ان محمدا عبده ورسوله المؤيد باظهر المعجزات وابهر البراهين
والبينات واصلي على آله واصحابه صلاة توجب لهم مزيد الدرجات والكرامات
وبعد فيقول الفقير الى الله ربه ذي المواهب محمد المدعو بين اترابه بالراغب
هذه اوراق اثبت فيها ما تعلق نظري اليه من الابحاث اللطيفة وتحقق بفكري
عليه من النوادر الطريفة عند اثناء المطالعة في الكتب النفيسة التي رزقت
بمطالعتها ووفقت وقت الاحتياج الى مراجعتها مما لا يكاد يمكن جمعها لكل احد
ولا وجودها جملة في كل بلد وسميتها سفينة الراغب ودفينة المطالب
لما فيها من الجواهر والنفايس التي يزري على القلايد والعرايس راجيا منه سبحانه
محو الذنوب والآثام وثبت الذكر الجميل على صحايف الايام وعليه اتوكل وبلطفه
الاعتصام قال كثير من المفسرين عند قوله تعالى بسم الله ان لفظ اسم يمكن ان

يكون

١

يكون مقحما كما في قول لبيد وقد بلغ مائة وخمسة واربعين سنة وهو القايل
ولقد سئمت من الحياة وطولها وسؤال هذا الناس كيف لبيد ولما احتضر
قال يخاطب ابنتيه تمنى ابنتاي ان يعيش ابوهما وهل انا الا من ربيعة او مضر
فقوما وقولا بالذي تعلمانه ولا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر
وقولا هو المرء الذي لا صديقه اضاع ولا خان الخليل ولا غدر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر
ونازع في ذلك بعض علماء العربيه وقال لو جاز اقحام الاسم لجاز ان يقال ضربت
اسم زيد واكلت اسم الطعام ثم قال الحق ان السلام اسم من اسماء الله تعالى
والكلام اغراء والمعنى ثم الزما اسم الله فكانه قال عليكما باسم الله وتقديم
المغرى به ورد في اللغة قال الراجز يا ايها الماتح دلوي دونكا اي دونك دلوي
او يقال ان المراد اسم الله حفيظ عليكما كما يقول الناظر الى شي يعجبه اسم الله عليه
يعوذه بذلك من السوء ملخصا من حاشية السيوطي على البيضاوي ذكر
المفسرون في تفسير قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وجوها عديدة
للاتيان بنون الجمع والمقام مقام الانكسار والمتكلم واحد ومن جملة تلك
الوجوه ما اورده الامام الرازي في تفسيره الكبير وحاصله انه قد ورد في
الشريعة المطهرة ان من باع اجناسا مختلفة صفقة واحدة ثم خرج بعضها
معيبا فالمشتري مخير بين رد الجميع وامساكه وليس له تبعيض الصفقة
برد المعيب وابقاء السليم وهٰهنا حيث رأى العابد ان عبادته ناقصة معيبة
لم يعرضها وحدها على حضرة ذي الجلال بل ضم اليها عبادة جميع العابدين من
الانبياء والاولياء والصلحاء وعرض الكل صفقة واحدة راجيا قبول عبادته
في التضمن لان الجميع لا يرد البتة اذ بعضه مقبول ورد المعيب وابقاء
السليم تبعيض للصفقة وقد نهى سبحانه عباده عنه فكيف يليق بكرمه العظيم
فلم يبق الا قبول الجميع وفيه المراد من الكشكول لبهاء الدين العاملي

وروى ورد في الحديث النبوي خير الخيل الادهم الارثم الاقرح المحجل
طلق اليمين فان لم يكن ادهم فكميت على هذه الشبه الادهم الاسود والاقرح
الذي في جبهته بياض بقدر الدرهم والارثم ما في انفه وشفته العليا بياض
والتحجيل بياض قوايم الفرس قل او كثر بعد ان لا يجاوز الارساغ ولا يجاوز الركبتين
والطُلق بضم الطاء عدم التحجيل. من كتاب الخيل. ووقع في الجامع الصغير
مطلق اليمين بدل طلق اليمين والحديث على ما في الكتاب المذكور صحيح اخرجه
احمد في مسنده والترمذي وابن ماجه والحاكم عن ابي قتادة انتهى قال
ابو عبيدة في اول كتاب الخيل هذا ما بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم في
تفضيل الخيل زعم ابو جزء نصر بن طريف وحدثني عدي بن الفضل عن يونس
ابن عبيد عن ابي زرعة بن عمرو عن جرير بن عبد الله البجلي قال رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يلوي ناصية فرس باصبعه وقال الخيل معقود
في نواصيها الخير الى يوم القيمة واهلها معانون عليها الاجر والغنيمة
وقال وزعم عدي بن الفضل عن اسحق بن سويد عن رجل سال النبي صلى الله
عليه وسلم عن اي المال خير فقال سكة مابورة ومهرة مامورة
سكه طريقة من النخل مابوره ملقحة ومهرة مامورة الكثيرة النتاج من الكتاب
المذكور. قال ابو عبيدة وزعم سفيان عن سالم بن عبد الرحمن عن ابي زرعة عن
ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكره الشكال يعني الارجل وزعم
وزعم عبد الرحمن بن عثمان ان محمد بن عبد الله بن ابي عتيق حدثه النبي صلى الله
عليه وسلم مر بفرس له فجعل يمسح وجهه بردائه او بكمه ثم قال اني عوتبت في
فرسي هذا او اني عوتبت في الخيل البارحة انتهى في الاشتقاق الاصغر
والاشتقاق الاكبر اعلم ان اكمل الطرق في تعرف مدلولات الالفاظ طريقة
الاشتقاق ثم الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر
اما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل عن المصدر

ومثل اشتقاق

ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه واما الاشتقاق الاكبر
فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة فنقول
اول مراتب التركيب ان تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل
الا نوعين من التقليب كقولنا من وقولنا نم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة
مركبة من ثلثة احرف كقولنا حمد وهذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقليبات
وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من الحروف الثلثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى
كل واحد من هذه التقادير الثلاثة فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على
وجهين لكون ضرب الثلاثة في الاثنين ستة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات
الثلاثية يمكن وقوعها على ستة اوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية
كقولنا عقرب وثعلب وهي تقبل اربعة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك
لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وكل واحد
من هذه التقديرات الاربعة فقد يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة
انواع من التقليبات وضرب اربعة في ستة يفيد اربعة وعشرين وجها
ثم بعد هذه ان تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين نوعا من التقليبات
وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة
وعلى كل واحد من هذه التقديرات يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقيه
على اربعة وعشرين يفيد مائة وعشرين والضابط في الباب انك اذا عرفت
التقليبات الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل
من التقليبات الممكنة في العدد التحتاني. من اوايل التفسير الكبير للامام الرازي
عليه الرحمة قال فما يحكى من سماع الاصوات الفلكية لا يستقيم على الاصول
الفلسفية ش يعني اذ كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء ولم
يكن لما بين الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم
الفلك لكن ينسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصوات

عجيبة ونغمات غريبه يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكى عن
فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء
قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى
البدنيه ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى من شرح المقاصد
قال ابو عبيدة زعم سعيد بن يزيد بن ذى غضوان عن رجل من اهل حمص
ان النبى صلى الله عليه وسلم يستحب الشقر من الدواب قال وزعم عيسى بن
على عن ابيه عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشقر
من الخيل زعم عمرو بن الحارث الانصارى عن اشياخ اهل مصر قالوا قال النبى
صلى الله عليه وسلم لو ان خيل العرب جمعت فى صعيد واحد ما سبقها
الا اشقر من كتاب الخيل لابى عبيدة مما يتعلق بصفات الجواد من الخيل
يروى ان الحجاج بن يوسف الثقفى سال ابن قريه عن صفات الجواد فقال نعم اصلح
الله الامير الطويل الثلاث القصير الثلاث الرحب الثلاث الصافى الثلاث فقال
صفهن وبين لفظك فقال الطويل الثلاث الاذن والعنق والذراع واما القصير
الثلاث فالعسيب والساق والظهر واما الرحب الثلاث فالجوف والمنخر
والجبهة واما الصافى الثلاث فالاديم والعين والحافر من شرح المقصورة
اللخمى فائدة الاجفان اغطية العين من تحت ومن فوق واحدها جفن
والاشفار حروف العين التى تلتقى عند التغميض واحدها شفر والهدب
الشعر النابت عليها والحدقة سواد العين والشحم التى فيها السواد والبياض
يقال لها المقلة والانسان المثال الذى يرى فى السواد وغار العين المستدير
حولها يقال له المحجر بكسر الجيم والعظمان المشرفان على العين يقال لهما الحجاجان
بفتح الحاء وكسرها وطرف العين الذى يلى الانف يقال له الماق وطرفه
الذى يلى الصدغ يقال له اللحظ والحماليق بواطن الاجفان واحدها حملوق
والشكلة حمرة تخالط بياض العين فاذا خالطت السواد فهى شهلة وعزلة

العين مقدمها ومؤخرها من الشرح المذكور في الاذان يضم الراء فى الله اكبر
على الخبرية ويسكن جماعة منهم المبرد ثم يفتحون للساكنين او ينقلون فتحة
الهمزة اليه والاول الصواب كما فى مغنى اللبيب واختار الانبارى النقل كما فى
المضمرات قهستانى رحمه الله قال ابو بكر الانبارى عوام الناس يضمون الراء
من الله اكبر وكان ابو العباس المبرد يقول الاذان سمع موقوفا فى مقاطعه
والاصل فيه الله اكبر بتسكين الراء فحولت فتحة الالف من اسم الله سبحانه
الى الراء نظيره قوله تعالى الم الله كذا فى المضمرات نقله الحنيد فى مجموعته
قال جماعة منهم المبرد ان حركة راء اكبر من قول المؤذن الله اكبر فتحة وانه وصل
بنية الوقف ثم اختلفوا فقيل هى حركة الساكنين وانما لم يكسر واحفظا لتفخيم
الكلام كما فى الم الله وقيل هى حركة الهمزة نقلت وكل هذا خروج عن الظاهر
لغير داع والصواب ان حركة الراء ضمة اعرابية وليس لهمزة الوصل ثبوت
فى الدرج فتنقل حركتها من مغنى اللبيب فى الباب الخامس فى الجهة الرابعة
قال الشارح الدمامينى فى قوله كل هذا خروج عن الظاهر لغير داع بل هو
خروج عن الظاهر لداع صحيح وذلك ان الاذان لم يسمع الا موقوفا قال النخعى
الاذان جزم فمن نقل الحركة ايذان بانه واقف حكما ولولا ذلك لما نقل وانما فعل
ذلك حرصا على عدم الخروج بالكلية عن السنة فى الاذان من ايراد كلماته موقوفا
على اواخرها فهو وان لم يقف حسا فقد وقف حكما من جهة انه اعتبر آخر الكلمة
ساكنا لاجل الوقف ثم نقل اليها حركة الهمزة ووصل مع نية الوقف ولو حرك الراء
بالضمة الاعرابية كما استصوبه المص كان غير واقف لا حسا ولا حكما فيخرج
عن سنة الاذان بالكلية فقد بان ثم غرضا صحيحا وداعيا مقبولا لارتكاب
ما ارتكبه المؤذن من ذلك واحتجاج المص بان همزة الوصل لا ثبوت لها فى الدرج
مفقود حكما واما الم الله فكان مقتضى قياس الوقف وحق كون هذه الالفاظ
مقطوعة ان يقال الم بسكون الميم وفتح الهمزة لكن اطبق القراء الا فى رواية يحيى عن

عن عاصم على فتح الميم وطرح الهمزة وذهب سيبويه وكثير من النحاة الى انه حرك
لالتقاء الساكنين واوثروا الفتحة للخفة والمحافظة على التفخيم في الله واليه
ذهب الزمخشري في المفصل اتباعا لكتاب سيبويه واختار في الكشاف انه حركة
الهمزة في الله الحركة انقلبت الى الميم بعد حذف الهمزة تخفيفا فاعترض بان همزة
الوصل تسقط في الدرج والتخفيف ونقل الحركة انما يكون فيما لها ثبوت وكيف
لا وابقاء حركتها ابقاء لها ودلالة عليها فاجيب بان الميم اذا كان في
حكم الموقوف عليه لم يكن الهمزة في الدرج بل في الابتداء فجاز تخفيفها بحذفها
والقاء حركتها على الساكن قبلها كما في واحد اثنان بكسر الدال وحذف الهمزة
وما ذهب اليه الزمخشري في ذلك في كشافه هو نظير ما ذكرناه وبالله التوفيق
الى هنا عبارة الدماميني رحمه الله **ط** وألق ما في يمينك ابهمه ولم يقل عصاك
تحقيرا لها اي لا تبال بكثرة حبالهم وعصيهم والق العويدة التي في يدك او تعظيما
لها اي لا تحتفل بكثرة هذه الاجرام وعظمها فان في يمينك ما هو اعظم اثرا فالقه
تلقف ما صنعوا تبتلعه بقدرة الله تعالى • من انوار التنزيل للبيضاوي **قوله**
ابهمه ولم يقل عصاك الخ التحقير والتعظيم من ما الدالة على الابهام المستعمل تارة
للتحقير لان الحقير لا يعتني به فيعرف واخرى للتعظيم لان التعظيم لعظمته قد لا يحيط
به نطاق العلم نحو فغشيهم من اليم ما غشيهم سواء كانت ما موصولة او موصوفة
وقيل التحقير على كونها موصولة والتعظيم على كونها موصوفة وهذا بناء على المتبادر
والا فلا وجه للتخصيص كما قيل وهذا لا ينافي ان يكون له نكتة اخرى وهي ما في
اليمين من الاشعار باليمن والبركة كما ذكره ابو حيان ولانه قال في سورة الاعراف
ألق عصاك والقصة واحدة لانه لا مانع من رعاية هذه النكتة فيما وقع هنا
وحكاية الاول بالمعنى وانما لم يذهب للعكس وان احتمل لانه تفوت فيه النكتة فلذا
اتجه هذا فيما ذكروه نظر لانه انما يتم اذا كان الخطاب بلفظ عربي او مرادف له يجري فيه
ما يجري فيه والاول خلاف الواقع والثاني دونه خرط القتاد • من حاشية المولى

الشهاب

الشهاب عليه الرحمة **في انكار بعض الناس المجازات القرآنية** لا خلاف في وقوع حقايق
في القرآن وهي كل لفظ بقي على موضوعه ولا تقديم فيه ولا تاخير وهذا اكثر الكلام
واما المجاز فالجمهور ايضا على وقوعه فيه وانكره جماعة منهم الظاهرية وابن
القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وشبهتهم ان المجاز اخو
الكذب والقرآن منزه عنه وان المتكلم لا يعدل اليه الا اذا ضاقت به الحقيقة
فيستعير وذلك محال على الله تعالى وهذه شبهة باطلة ولو سقط المجاز من القرآن
سقط منه شطر الحسن وقد اتفق العلماء البلغاء على ان المجاز ابلغ من الحقيقة
ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتثنية القصص
وغيرها **وانكر** قوم الاستعارة بناء على انكارهم المجاز وقوم اطلاقها في القرآن
لان فيها ايهاما للحاجة ولانه لم يرد في ذلك اذن من الشرع وعليه القاضي عبد
الوهاب المالكي وقال الطرطوشي ان اطلق المسلمون الاستعارة فيه اطلقنا
وان امتنعوا امتنعنا ويكون هذا من قبيل ان الله عالم والعلم هو العقل ثم
لا نصفه بذلك لعدم التوقيف انتهى • من الاتقان للسيوطي رحمه الله **حكاية**
الحال الماضية معناها ان تقدر نفسك كانك موجود في ذلك الزمان او تقدر
ذلك الزمان كانه موجود الآن وفسرها الزمخشري بان تقدر ان ذلك الفعل
الماضي واقع حال التكلم وقال انما نفعل هذا في الماضي المستغرب كانه تحضره
في تصور المخاطب ليتعجب منه • من الشهاب في سورة الكافرون **الفصل الخامس**
في شرح المباحث المتعلقة بكلمة لا اله الا الله وهي من وجوه البحث الاول زعم جماعة
من النحويين ان هذا الكلام فيه حذف واضمار ثم ذكروا فيه وجهين احدهما
التقدير لا اله لنا الا الله والثاني لا اله في الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام
غير سديد اما الاول فلانه لو كان التقدير لا اله لنا الا الله لم يكن هذا الكلام
مفيدا للتوحيد الحق اذ يحتمل ان يقال هب انه لا اله لنا الا الله فلم قلتم انه لا اله
لجميع المحدثات والممكنات الا الله ولهذا السبب انه تعالى لما قال والهكم اله واحد

قال بعده لا اله الا هو الرحمن الرحيم لانه لما قال والهكم اله واحد بقي لسايل ان
يسال ويقول هب ان الهنا واحد فلم قلتم ان اله الكل واحد فلاجل ازالة
هذا السوال قال الله تعالى بعده لا اله الا هو ولو كان المراد من قوله لا اله الا
هو لا اله لنا الا هو كان هذا تكرارا محضا والثاني وهو قولهم التقدير لا اله في
الوجود الا الله فنقول واي حامل يحملكم على التزام هذا الاضمار بل نقول اجرا الكلام
على ظاهره اولى من ذلك الاضمار الذي ذكرتم وذلك انا لو التزمنا ذلك الاضمار
كان معناه لا اله في الوجود الا هو فكان نفيا لوجود الاله الثاني ولو اجرينا
الكلام على ظاهره كان هذا نفيا لماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية
اقوى في اثبات التوحيد من نفي الوجود فثبت ان اجراء هذا الكلام على ظاهره فان
قيل ان نفي الماهية غير معقول فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كنت قد حكمت
بان السواد انقلب الى نقيضه وصيرورة الشي عين نقيضه غير معقول
اما اذا قلت السواد غير موجود كان هذا كلاما معقولا فلهذا السبب اضمرنا
فيه هذا الاضمار الجواب قولكم نفي الماهية غير معقول قلنا هذا باطل فانك اذا قلت
السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود ولكن الوجود من حيث هو وجود ماهية
فاذا نفيت الماهية المسماة بالوجود واذا كان كذلك صار نفي الماهية امرا معقولا
واذا عقل ذلك فلم لا يجوز اجراء هذه الكلمة على ظاهرها فاذا قلت انك اذا قلت
السواد ليس بموجود فانك ما نفيت الماهية وما نفيت الوجود وانما نفيت موصوفية
الماهية بالوجود ثم نقول موصوفية الماهية بالوجود هل هي امر مغاير للماهية
وللوجود ام لا فان كانت مغايرة لهما كان ذلك المغايرة ماهيته فكان قولنا السواد
ليس بموجود نفيا لتلك الماهية المسماة بالموصوفية وحينئذ يعود الكلام المذكور
واما ان قلنا ان موصوفية الماهية بالوجود ليست امرا مغايرا للماهية وللوجود
امتنع توجيه النفي اليها واذا امتنع ذلك بقي النفي متوجها اما الى الماهية واما الى
الوجود وحينئذ يحصل غرضنا من ان الماهية يمكن نفيها وان كان الامر كذلك صح

قولنا

قولنا لا اله الا الله حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار والبحث الثاني قال النحويون
قولنا لا اله الا هو ارتفع لانه بدل على موضع لا مع الاسم وبيانه انك اذا قلت
ما جاني احد الا زيد فزيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول والاخذ
بالثاني فصار التقدير ما جاني الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفي المجي عن الكل
الا عن زيد واما قوله جاني القوم الا زيدا فههنا البدلية غير ممكنة لانه يصير
التقدير جاني الا زيدا وذلك يقتضي انه جاء كل احد الا زيدا وذلك محال فظهر
الفرق والبحث الثالث اتفق النحويون ان محل الا في هذه الكلمة محل غير والتقدير
لا اله غير الله ويؤيده قول الشاعر وكل اخ مفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان
والبحث الثالث اتفق النحويون ان محل الا في هذه الكلمة محل غير والتقدير لا اله
غير الله ويؤيده قول الشاعر وكل اخ مفارقه اخوه المعنى كل اخ غير الفرقدين
فانه يفارقه اخوه قال الله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والذي يدل
على صحة ما قلناه انا لو حملنا الا على الاستثناء لم يكن لا اله الا الله توحيدا
محضا لانه يصير تقدير الكلام لا الهة يستثنى عنهم الله فيكون هذا نفيا
لالهة لا يستثنى عنهم الله بل عند من يقول بدليل الخلاف يكون اثباتا
لذلك وهو كفر فثبت انه لو كانت كلمة الا محمولة على الاستثناء لم يكن قولنا لا
اله الا الله توحيدا محضا ولما اجتمعت العقلاء على انه يفيد التوحيد المحض
وجب حمل الا على معنى غير حتى يكون معنى الكلام لا اله غير الله والبحث الرابع
قال جماعة من الاصوليين الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا واحتجوا عليه
بوجهين الاول الاستثناء ماخوذ من قولك ثنيت الشي عن جهته اذا صرفته
عنها فاذا قلت لا عالم فيها فههنا امران احدهما الحكم بهذا العدم والثاني نفس
هذا العدم ثم اذا قلت عقيبه الا زيدا فهذا الاستثناء يحتمل ان يكون عايدا الى
الحكم بالعدم فحينئذ لم يلزم تحقق الثبوت لان بسبب الاستثناء يزول الحكم بالعدم
وعند زوال الحكم بالعدم يبقى المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه لا بالنفي

ولا بالاثبات وحينئذ لا يلزم الثبوت اما ان كان تاثير الاستثناء في صرف العدم
ومنعه فحينئذ يلزم تحقق الثبوت لانه لما ارتفع العدم وجب حصول الوجود
ضرورة انه لا واسطة بين النقيضين واذا ثبت هذا فنقول عود الاستثنا
الى الحكم بالعدم اولى من عوده الى نفس العدم ويدل عليه وجهان الاول ان
الالفاظ وضعت دالة على الاحكام الذهنية لا على الموجودات الخارجية
فانك اذا قلت العالم قديم فهذا يدل على كون العالم قديما في نفسه ولكنا اذا
قلنا العالم حادث لزم كون العالم قديما وحادثا وذلك محال بل هذا الكلام يدل
حكمك بقدم العالم واذا كانت الالفاظ وضعت دالة على الاحكام الذهنية
لا على الموجودات الخارجية كان صرف ذلك الاستثنا الى الحكم بالعدم اولى
من صرفه الى نفس ذلك العدم الوجه الثاني في بيان عود الاستثناء الى الحكم بالعدم
اولى من عوده الى نفس ذلك العدم وذلك لان عدم الشيء في نفسه ووجوده
لا يقبل تصرف هذا القايل بل القابل لتصرفه هو حكمه بذلك الوجود والعدم واذا
كان كذلك كان عود الاستثناء الى الحكم اولى من عوده الى المحكوم به الحجة الثانية
في بيان ان الاستثناء من النفي ليس باثبات هو انه جاء في الحديث والعرف صور
كثيرة في الاستثناء من النفي مع انه لا يقتضي الثبوت قال عليه السلام لا نكاح
الا بولي ولا صلاة الا بطهور ويقال في العرف لا عز الا بالمال ولا مال الا بالرجال
ومرادهم من الكل مجرد الاشتراط اقصى ما في الباب ان يقال قد ورد هذا اللفظ
في صورة اخرى وكان المراد ان يكون المستثنى من النفي اثباتا الا انا نقول انه لا بد
وان يكون مجازا في احدى الصورتين فنقول انه لا يقتضي ان يكون الخارج من النفي
اثباتا فحيث افاد ذلك احتمل ان يكون الزيادة مستفادة من دليل اخر ولا يكون
ذلك تركا لما دل اللفظ عليه وان قلنا انه يقتضي ان يكون الخارج من اللفظ
اثباتا فحيث لا يفيد ذلك لزمنا ترك العمل بما يكون اللفظ دليلا عليه ومعلوم
ان الاول اولى لان اثبات الامر الزايد بدليل زايد ليس فيه مخالفة الدليل اما ترك

مادل

ما دل الدليل عليه يكون مخالفا للدليل فثبت بما ذكرنا ان الاستثنا من النفي
لا يكون اثباتا فاذا ثبت هذا كان قولنا لا اله الا الله تصريحا بنفي ساير الالهة
ولا يكون اعترافا بوجود الله واذا كان كذلك لم يكن مجرد هذا القول كافيا في
صحة الايمان وههنا اشكال اخر وهو انا قد دللنا على ان كلمة الا بمعنى غير
في هذا الموضع واذا كان كذلك كان قولنا لا اله الا الله معناه لا اله غير الله
فيصير المعنى نفي اله يغاير الله ولا يلزم من نفي ما يغاير الشيء اثبات هذا وح
يعود الاشكال والجواب من وجهين الاول ان اثبات الاله سبحانه متفق عليه
بين كل العقلاء بدليل قوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله وكان ذلك مفروغا عنه متفقا عليه الا انهم كانوا يثبتون الشركاء
والانداد فكان المقصود من هذه الكلمة نفي الاضداد والانداد واما القول
باثبات الاله للعالم فذلك من لوازم العقول الثاني انا سلمنا ان هذه الكلمة
كما دلت على نفي ساير الالهة دلت على اثبات الالهية لله تعالى الا انا نقول هذه
الدلالة تكون حاصلة بموضوع الشرع لا للمفهوم من اصل اللغة فهذا تمام
القول في هذا المقام والبحث الخامس اعلم انه يجوز ان يقال لا رجل في الدار وان
يقال لا رجل الا في الدار اما على الوجه الاول فانه يوجب نفي الرجال بالكلية
والدليل عليه ان قولك لا رجل تقتضي نفي ماهية الرجل ونفي الماهية يقتضي
انتفاء كل افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبتت الماهية
ضرورة انه متى ثبت فرد من افراد الماهية ثبتت الماهية لا محالة واما قولك
لا رجل الا في الدار فهو نقيض قولك لا رجل في الدار ولكن قولنا لا رجل الا في
الدار يفيد ثبوت رجل واحد في الدار فقولك لا رجل في الدار وجب ان يفيد
عموم النفي حتى يتحقق التناقض بين القولين والحاصل ان قولنا لا رجل في الدار
اقوى في الدلالة على عموم النفي من قولك لا رجل الا في الدار مع ان كل واحد منهما
يفيد عموم النفي ولاجل كون كل منهما يفيد العموم قوي لا ريب فيه بالقراين

وكذا قوله لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فلو جاء ان البناء على الفتح اقوى [لتضمنه]
عليه في قولنا لا اله الا الله البحث السادس من الناس من يقول ان تصور الاثبات
مقدم على تصور النفي بدليل ان الواحد منا يمكنه ان يتصور الاثبات وان لم يخطر
بباله معنى النفي والعدم ويمتنع عليه ان يتصور النفي والعدم الا وقد تصور [اولا]
الاثبات وذلك لان العدم المطلق غير معقول بل العدم لا يعقل الا اذا اضيف
الى امر معين فيقال عدم الدار وعدم الغلام فثبت ان تصور الاثبات اصل
ومتقدم وتصور النفي فرع ومتأخر واذا ثبت هذا فما السبب في ان جعل النفي
الذي هو الفرع متقدما والاثبات الذي هو اصل متاخرا الجواب ان في تقديم النفي
ههنا على الاثبات اغراض الاول ان نفي الربوبية عن غيره ثم اثباتها له اكد في
الاثبات من اثباتها له من غير نفيها عن غيره كما ان قول القايل ليس في البلد عالم
غير فلان اقوى في باب المدح من قولنا فلان عالم البلد الثاني ان لكل انسان قلبا
واحدا والقلب الواحد لا يتسع باشتغال شيئين دفعة واحدة فبقدر ما [يبقى]
مشغولا باحد الشيئين يبقى محروما فقوله لا اله الا الله اخراج لكل ما سوى [الله]
عن القلب حتى اذا صار القلب خاليا عن كل ما سوى الله ثم حضر فيه سلطان الله
اشرق نوره اشراقا تاما وكمل استيلاؤه عليه كمالا قويا الثالث ان النفي [الحاصل]
بكلمة لا يجري مجرى الطهارة والاثبات الحاصل بالا يجري مجرى الصلاة كما ان
الطهارة مقدمة على الصلاة فكذا وجب تقديم لا اله على قولنا الا الله ويجري
مجرى تقديم الاستعاذة على القراءة فكما ان الاستعاذة مقدمة على قراءة القرآن
فكذا هذا وايضا من اراد ان يحضر الملك في بيته وجب عليه ان يقدم تطهير البيت
عن الاقذار فكذا ههنا ومن هذا قال المحققون النصف الاول من هذه الكلمة تنظيف
الاسرار والنصف الثاني تشريف جلالة الانوار عن حضرة الملك الجبار والنصف الاول انفصال
والنصف الثاني اتصال والنصف اشارة الى قوله ففروا الى الله والنصف الثاني اشارة
الى قوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون البحث السابع لقائل ان يقول ان من عرف

ان للعالم صانعا قادرا عالما موصوفا بجميع الصفات المعتبرة في الالهية من
السلبية والثبوتية فقد عرف الله تعالى معرفة تامة ثم ان علمه بعدم الاله
الثاني لا يزيده علما بحقيقة ذات الاله وصفاته لان عدم الاله الثاني ليس عبارة
عن وجود الاله الاول ولا صفة من صفاته ثم انا اجمعنا على ان علمه بذات الاله
وصفاته لا يكفي في تحقيق النجاة بل ما لم يعلم عدم الاله الثاني لا يحصل العلم [المعتبر]
في النجاة فما السبب في ان معرفة ذات الله وصفاته غير كافية في تحقق النجاة
بل العلم بعدم الثاني معتبر في تحقق النجاة والجواب انه بتقدير ان يكون للعالم
الهان فالعبد لا يعلم انه عبد لهذا الاله او عبد لذلك الاله او عبد لهما [معا]
فحينئذ لا يكون جازما بكونه مشتغلا بشكر مولاه وخالقه بل يجوز ان يكون
عابدا لغير خالقه ومتى كان الامر كذلك لم يكن جازما في تلك العبودية وتلك
الطاعة اما اذا عرف انه لا اله للعالم الا اله واحد فح يكون جازما بكونه مشتغلا
بعبودية مولاه وخالقه فلهذا السبب لم تحصل النجاة والفوز بالدرجات
الا بمعرفة التوحيد البحث الثامن ان المكلف اذا تم النظر والاستدلال في
معرفة الله تعالى ثم لما تم مات ولم يجد من الوقت ما امكنه ان يقول لا اله الا
الله فههنا لا شك انه يموت مؤمنا لانه ادى ما وجب عليه ولم يجد مهلة
التلفظ بهذه الكلمة اما اذا تم النظر والاستدلال في معرفة الله ووجد من
الوقت ما امكنه ان يقول فيه لا اله الا الله ثم انه لم يقل ثم مات فهذا الشخص
هل مات مؤمنا ام لا من الناس من قال انه مات كافرا لان صحة الايمان متوقفة
على التلفظ بهذه الكلمة عند القدرة عليها ومن الناس من قال انه مؤمن لاجل
انه حصل له العرفان التام وفاسق لانه كان مامورا بذكر هذه الكلمة وما ذكرها
والدليل على انه مؤمن قوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من في قلبه مثقال
ذرة من الايمان وهذا الشخص مملو قلبه من الايمان فكيف لا يخرج من النار البحث التاسع
من الناس من قال تطويل المدة في كلمة لا من قولنا لا اله الا الله مندوب اليه [مستحسن]

لان المكلف في زمان التمديد يستحضر في ذهنه جميع الاضداد والانداد وينفيها
ثم بعد ذلك يعقب هذه الكلمة بقول اله الا الله فيكون ذلك اقرب الى الاخلاص
والكمال ومنهم من بل ترك التمديد اولى لانه ربما مات في زمان التلفظ بلا قبل
الانتقال الى كلمة الا الله والذي عندي أن المتلفظ بهذه الكلمة ان كان يتلفظ
بها لينتقل بها من الكفر الى الايمان فترك التمديد اولى حتى يحصل الانتقال من الكفر
الى الايمان على اسرع الوجوه وان كان المتلفظ بها مومنا وانما يذكرها للتجديد
هذه الكلمة فالتمديد اولى حتى تحصل في زمان التمديد صور الاضداد والانداد
على التفصيل في الخاطر وينفيها ثم ثم يعقبها بقوله الا الله فيكون الاقرار
بالالهية اصفى واكمل البحث العاشر اعلم ان الناس في قول هذه الكلمة على مذاهب
وطبقات وادناها طبقة من قالها ليحقن دمه ويحرز ماله على ما اقتضاه
موجب قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا
قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وهذه درجة يستوي فيها
المخلصون والمنافقون فكل من تعلق بهذه الكلمة نال من بركتها واحرز
حظا من فوايدها وان طلب بها الدنيا نال الامن فيها والسلامة من آفاتها
وان قصد بها الاخرة جمع بين الحظين واحرز بها السعادة في الدارين والطبقة
الثانية الذين ضموا الى القول باللسان الاعتقاد بالقلب على سبيل التقليد
واعلم ان الاعتقاد التقليدي لايكون علما لان العقد ضد الانحلال والانشراح
والعلم عبارة عن منشرح الصدر قال الله تعالى فمن شرح الله صدره للاسلام
فثبت ان صاحب التقليد لايكون عالما ولا عارفا وهل يكون مسلما فيه الخلاف
المشهور بين الايمة والله اعلم والطبقة الثالثة الذين ضموا الى الاعتقاد
بالقلب معرفة الدلايل الاقناعية المقوية لذلك الاعتقاد الا ان تلك الدلايل لاتكون
براهينية يقينية بل اقناعية ظنية والطبقة الرابعة الذين اثبتوا تلك
العقايد بالدلايل القطعية والبراهين اليقينية الا انهم لايكونون من

ارباب

ارباب المشاهدات والمكاشفات ولامن اصحاب التجلي وارباب مطالعة الانوار
الالهية ثم اعلم ان الاقرار باللسان له درجة واحدة واما الاعتقاد بالقلب
فله درجات مختلفة بحسب قوة الاعتقاد وضعفه وعدمه وعدم دوامه
وكثرة تلك الاعتقادات وقلتها فان المقلد ربما كان مقلدا في مجرد ان الله
واحد وربما زاد عليه فكان مقلدا في ذلك وفي ان صانع العالم عالم وقادر واعلم
انه كلما كان وقوف الانسان على هذه المطالب اكثر كان تشويش امر التقليد عليه اكثر
وذلك لان الطالب اذا حصل له شعور بهذه المطالب وحصل له وقوف على هذه
المباحث مال الى العلم وكره التقليد فتعسر عليه التقليد واما المرتبة الثالثة
وهي تقوية الاعتقاد بالدلايل الاقناعية فمراتب الخلق فيها متفاوتة وغير
مضبوطة واما المرتبة الرابعة وهي الترقي من الدلايل الاقناعية الى البراهين
القطعية فالاشخاص الذين يكونون واصلين الى هذه الدرجة يكونون في غاية
القلة ونهاية الندرة لان ذلك يتوقف على معرفة شرايط البراهين واستعمالها
في المطالب وذلك في غاية العزة واما الخامس وهم اصحاب المشاهدات والمكاشفات
فنسبتهم في القلة الى اصحاب البراهين القطعية كنسبة اصحاب البراهين
القطعية الى عوام الخلق واعلم ان علوم المكاشفات لانهاية لها لانها عبارة
عن سفر العقل في مقامات جلال الله ومدارج عظمته ومنازل كبريايه وقدسه
واذا كان لانهاية في هذه المقامات فكذلك لانهاية للسفر في تلك المقامات
الى هنا من كتاب اسرار التنزيل للامام فخر الدين الرازي روح الله روحه ونور ضريحه
واعلم ان مذهب اهل الحق من السلف والخلف ان من كان موحدا دخل الجنة قطعا
على كل حال فان كان سالما من المعاصي كالصغير والمجنون الذي اتصل جنونه
بالبلوغ والتايب توبة صحيحة من الشرك وغيره من المعاصي اذا لم يحدث معصية
بعد توبة والموفق الذي ما الم بمعصية قط فكل هذا الصنف يدخلون الجنة
ولا يدخلون النار اصلا لكنهم يردونها على الخلاف المعروف في الورود والصحيح

اذ المراد به المرور على الصراط وهو منصوب على ظهر جهنم عافانا الله منها
واما من كانت معصيته كثيرة ومات من غير توبة فهو في مشيئة الله تعالى
فان شاء عفى عنه وادخله الجنة اولا وجعله كالقسم الاول وان شاء عذبه
بالقدر الذي يريد به سبحانه وتعالى ثم يدخل الجنة فلا يخلد في النار احد مات
على التوحيد ولو عمل من المعاصي ما عمل كما انه لا يدخل احد مات على الكفر ولو عمل
من اعمال البر ما عمل هذا هو المذهب الحق الذي تظاهرت ادلة الكتاب والسنة
واجماع الامة ممن يعتد به عليه وتواترت بذلك نصوص يحصل بمجموعها العلم
القطعي فاذا وجد حديث في ظاهره مخالفة لهذا وجب تاويله ليجمع بين نصوص
الشرع • من شرح المشكاة للطيبي من اوايله الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس
اتفقوا على ان الاجناس لها اعلام فقولنا اسد اسم الجنس لهذه الحقيقة وقولنا
اسامة اسم علم لهذه الحقيقة وقولنا اسامة وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه
الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها واقول الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس من
وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين
فاذا سمينا اشخاصا كثيرة باسم زيد ليس ذلك لاجل ان قولنا زيد موضوع
لافادة القدر المشترك من تلك الاشخاص بل لاجل ان اللفظ وضع لتعريف
هذه الذات من حيث انها هذه ولتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل
الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة
فيه ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك
اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ اسامة لافادة الماهية
التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على
الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقط فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس
الثاني انهم وجدوا اسامة غير منصرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل
في الاسم سببان لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا في هذه اللفظة التانيث ولم يجدوا

شيئا

شيئا اخر سوى العلمية فاعتقدوا كونها علما لهذه الحقيقة • من اوايل التفسير الكبير
ذكر في شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص
وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة
عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن نظام وهو
المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها على
احسن الوجوه والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه
الذي قدر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية
الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها
الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقال في شرح المقاصد قد اشتهر من اكثر
اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره
ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها نفسها وللقدرة والداعية الموجبتين
لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير وقد يكون القضاء والقدر بمعنى
الايجاب والالزام فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي وقد يراد بهما
التبيين والاعلام وذكر في النهاية الجزرية في لغة الحديث القدر عبارة عما قضاه
الله تعالى وحكم به من الامور وهو مصدر قدر يقدر قدرا وقد يسكن داله
والقضاء الخلق فالقضاء والقدر امران متلازمان لا ينفك احدهما عن الاخر
لان احدهما بمنزلة الاساس وهو القدر والاخر بمنزلة البناء وهو القضاء وذكر
في اول الاصفهانية ان القضاء وجود الممكنات في اللوح مجملة على سبيل الابداع
والقدر وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد
واحد هذا ولعلك تجد تفصيل هذا البحث على مذهب الاشاعرة والصوفية
والمعتزلة على ما يشبعك ويغنيك في هذه الوريقات والسلام البحران عند
الاطباء التغير الذي يحدث للعليل دفعة في الامراض الحادة قال الجوهري هو مولد

دقال غيره من اللغويين البحران مدافعة عظيمة تقع بين الطبيعة والعلة وقال
الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا في القانون البحران معناه الفصل في الخطاب وتاويله
تغير يكون دفعة اما الى جانب الصحة واما الى جانب المرض وقال صاحب المائة
وهو المسيحي البحران هو التغير الحادث في المرض اما الى جانب المرض اما الى حالة اصلح
واما الى حالة ارداه من شرح المقامات لمحمد بن ابي بكر الرازي **ابو صفرة**
هو ظالم بن سراق ويقال ظالم بن سارق الازدي وزعم بعض الرواة ان ابا صفرة
جاء الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه وطلب منه ان يوليه عملا فقال له ما اسمك
فقال ظالم فقال له ابن من قال ابن السراق فقال له انت تظلم وابوك يسرق
ولم يوله شيئا تطيرا باسمه وروي عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه في التطير
بالاسماء حديث عجيب وهو انه قال لرجل ما اسمك فقال جمرة قال ابن من قال
ابن شهاب قال ممن قال من الحرقة قال فاين مسكنك قال بحرة النار قال
بايها قال بذات لظى فقال له عمر ادرك اهلك فقد احترقوا فرجع الرجل فوجد
اهله قد احترقوا وروي ان اعرابيا لقي اخر فقال له ما اسمك قال قيض قال ابن
من قال ابن الغرات قال ابو من قال ابو بحر قال له ليس ينبغي لنا ان نكلمك
الا في زورق من الشرح المذكور في اوايل المقامة الثانية والاربعون **زعم** في كيفية خلقة الجنين
ارباب التجارب ان المني في اول الامر يصير كرة مستديرة ويبقى على لونه الابيض
في الرحم ستة ايام ثم انه يظهر بعد ذلك في الباطن اعني مركز هذه الكرة نقطة
دموية وذلك الموضع الذي ذكرنا مجمع الارواح وهو الذي اذا تمت خلقته
كان قلبا فلهذا المعنى قالوا ان اول عضو يتكون من البدن هو القلب ثم
يحصل بعد ذلك نقطتان دمويتان احدها فوق النقطة الاولى وهي التي
اذا استحكمت خلقتها كان دماغا والنقطة الثانية تحصل على يمين النقطة
الاولى وهي التي اذا استحكمت خلقتها كانت كبدا ثم ان هذه النقط الثلث
تمتد في الصفاء امتدادا تاما وهذه الاحوال تحصل بعد ثلاثة ايام اخرى

فيكون

فيكون ذلك تسعة ايام من الابتداء وقد يتقدم يوما او يتاخر يوما ثم بعد
ستة ايام اخرى وهو الخامس عشر من العلوق تنفذ الدموية في الجميع فتصير
علقة وربما تقدم يوما او يومين او تاخر كذلك ثم تصير العلقة مضغة
يعني انه ينقلب ذلك الدم الجامد قطعة لحم كلها بمقدار ما يمضغ كالغرفة
اسم لما يغترف واعلم انا بينا انها تصير علقة في مدة خمسة عشر يوما ثم انه بعد
ذلك باثني عشر يوما تصير مضغة ويتميز الاعضاء الثلث بعضها عن بعض
وامدت رطوبة النخاع وربما تقدم ذلك او تاخر بيوم او يومين او ثلاثة ثم
بعد تسعة ايام ينفصل الراس عن المنكبين والاطراف عن الضلوع والبطن
تميزا يحس به في البعض ويخفى في البعض ويحس بذلك بعد تمام الاربعين في
الاكثر واعلم انا قد ذكرنا ان اصحاب التجارب قد زعموا ان في مدة اربعين يوما
يصير الحال بحيث يتميز بعض الاعضاء عن بعض وفيه اشكال وذلك لانه روي
في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدق ان احدكم يجمع في بطن امه اربعين
يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله ملكا
ينفخ فيه الروح فيؤمر باربع كلمات فيكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد فوالله
الذي لا اله غيره ان احدكم ليعمل عمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع
فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل عمل اهل النار
حتى لا يكون بينه وبين النار الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل اهل الجنة
فيدخلها فهذا الحديث يدل على انها تبقى اربعين يوما نطفة ثم تبقى علقة مثل هذه
المدة ثم تبقى مضغة مثل هذه المدة وذلك على خلاف ما حكي عن اهل التجارب والجواب
انه وان اختلفت الاعضاء في مدة الاربعين الا ان صورة النطفة والعلقة والمضغة
انما تتم عند انقضاء الاربعينات فلا منافاة بين التجربة وبين كلام صاحب الشرع
الى هنا ملخصا من اسرار التنزيل للامام فخر الدين الرازي عليه الرحمة لكن في الجواب الذي

تامل فتامل قال ابن ملك فی شرح المشارق قال القاضی المراد بکتبة هذه الاشیاء
اظهارها للملک والا فقضاؤه تعالی سابق علی ذلک قوله ثم لا اکد غیره هذا شروع
لبیان ان السعید قد یشقی وبالعکس وهذا فیما یطلع علیه واما فی التقدیر الازلی
فلا تغیر فیعمل بعمل اهل الجنة فیدخلها وفیه بیان ان الاعمال اما رات وعلامات
ولیست بموجبات فان مصیر الامور فی النهایة الی ما جری به القدر فی البدایة من الشرح المذکور
اسنان الانسان بحسب غالب احواله او بالمساکن التی کثرت فیها العمارات کالاقلیم
الرابع والخامس اربعة الاول سن النمو وهو من اول العمر الی قریب من ثلثین سنة
والثانی سن الوقوف وهو من اخر النمو الی نحو من خمسین والثالث سن الوقوف
مع بقاء من القوة وهو ان لا یکون النقصان فیه محسوسا وهو من اخر سن
الشباب الی نحو من ستین سنة ویسمی سن الکهولة والرابع سن الانحطاط مع
ظهور الضعف فی القوة وهو ان تصیر الرطوبة الغریزیة ناقصة عن حفظ الحرارة
الغریزیة نقصانا محسوسا وهو من اخر سن الکهولة الی اخر العمر ویسمی سن الشیخوخة
اما سن النمو فهو اربع سوابیع ویوجد فی کل سابوع تغیر یودی الی کمال اما عند
مضی السابوع الاول فتصلب اعضاؤه بعض الصلابة فیتقوی افعاله بعض
القوة ویبدل اسنانه الواهیة بالقویة ولهذا الکمال قال النبی صلی الله علیه وسلم
علموا الصلاة وهم ابناء سبع واما عند مضی السابوع الثانی فتصلب اعضاؤه
صلابة ولذلک یبدأ فیه الغلام بالادراک واما عند مضی السابوع الثالث فیکمل
الانسان کمالا اقوی ولذلک تنبت فیه اللحیة ویبتدأ الابهة والوقار واما عند وجود
السابوع الرابع فیقف فعل النامیة لعدم امکان اتساع المجاری والتمدید بعده
لبلوغ الصلابة منتهاها من کتاب اخوان الصفا حدیث غریب نقله السبکی فی
طبقاته قال زبّاذ بن قیسور وقیل قسور رایت النبی صلی الله علیه وسلم وهو
نازل بوادی الشوحط فکلمته یا رسول الله ان معنا لوبا کانت تاوی الیه غنم لنا
طرم وشمع فجاء رجل فاضر حشیش فانتجها حیا وکفنه بالثمام وتحسسه فطار

اللوب

اللوب هاربا فاستثار العسل ومضی به قال رسول الله ملعون ملعون من سرق شرو
قوم فاضرهم هلا تبعتم اثره وعفوتم خبره فقلت یا رسول الله انه دخل فی قوم
لهم منعة وهم جیرتنا من هذیل فقال صبرک صبرک یا زباذ ترد نهر الجنة وان
سعته کما بین العقیقة والسحیقة یتسبسب جریا بعسل صاف من قذاه ما
تقیا اللوب ولا مجه نوب قال السبکی وهو حدیث غریب انتهی نقل السیوطی
فی بغیة الوعاة ان الشیخ مجد الدین الفیروزابادی صاحب القاموس سئل فی
بلاد الروم امتحانا عن قول سیدنا علی کرم الله وجهه لکاتبه الصق روانفک
بالجبوب وخذ المسطر بشناترک واجعل حندیتک الی قیهلی حتی لا انغی نغیة
الا اودعتها حماطة جلجلانک فقال معناه الزق عضرطک بالصلة وخذ
المزبر باناجعک واجعل جندورتک الی انبغانی حتی لا انبس نبسة الا
وعیتها فی لمظة ریاطک فتعجب الحاضرون من جواب اصعب من السوال انتهی علم الطلسمات
علم یتعرف منه کیفیة تمزیج القوی العالیة الفعالة بالسافلة المنفعلة لیحدث
منها امر غریب فی عالم الکون والفساد واختلف فی معنی الطلسم والمشهور فیه
اقوال ثلثة الاول ان طل بمعنی الاثر فالمعنی اثر الاسم الثانی انه لفظ یونانی معناه
عقدة لا تنحل الثالث انه کنایة عن مقلوب اسمه اعنی مسلط وعلم الطلسمات اسهل
تناولا من علم السحر واقرب مسلکا وللسکاکی فی هذا الفن کتاب جلیل القدر
من کشکول البهاء الدین قوله علیه السلام بینا انا امشی اذ سمعت صوتا من السماء
بینا اصله بین فاشبعت الفتحة فصارت الفا وهو من الظروف الزمانیة اللازمة
للاضافة الی الجملة الاسمیة والعامل فیه الجواب اذا کان مجردا من کلمة المفاجأة
والا فمعنی المفاجأة المتضمنة هی ایاها وتحتاج الی جواب یتم به المعنی وقیل اقتضی
جوابا لانه ظرف متضمن لمعنی المجازاة والافصح فی جوابه ان یکون فیه اذ واذا
للاصمعی والمعنی اذ فی اثناء اوقات المشی جاء فی السماء من شرح البخاری للفاضل الکرمانی
وفی الحدیث بینا عند رسول الله اذ جاءه رجل اصله بینا بین فاشبعت الفتحة فصارت

امتحان صاحب القاموس

الغا يقال بينا وبينما وهما ظرفا زمان بمعنى المفاجاة ويضفان الى جملة من فعل
وفاعل ومبتدا وخبر ويحتاجان الى جواب يتم به المعنى والافصح في جوابهما ان لا يكون
فيه اذ واذا وقد جا في الجواب كثيرا تقول بينا زيد جالس دخل عليه عمرو واذ دخل
واذا دخل من النهاية **وبينا** اصله بين اشبعت الفتحة فصارت الفا **وبينما** زيدت
عليه ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه اتانا وتقدير الكلام بين اوقات نحن
نرقبه اتانا اى بين اوقات رقبتنا اياه والجمل مما تضاف اليها اسماء الزمان كقولك
اتيتك زمن الحجاج امير ثم حذف المضاف هو اوقات وولى الظرف الذي هو بين الجملة
التي اقيمت مقام المضاف اليها وكان الاصمعي يخفض بعد بينا اذا صلح في موضعه
بين وغيره يرفع بعد بينا وبينما على الابتدا والخبر من الصحاح للجوهري عليه الرحمة
قال البيضاوي عند تفسير قوله تعالى قد سألها قوم من قبلكم متعلق بسألها
وليس صفة لقوم فان ظرف الزمان لا يكون صفة للجثة ولا حالا منها ولا خبرا عنها
انتهى **قال** الفاضل المحشي شهاب الدين الخفاجي هذا هو المشهور بين النحاة ولكن
التحقيق انه لا يكون خبرا عن اسم عين ولا حالا ولا صفة ولا صلة اذا عدمت
الفائدة فان حصلت جاز كما اذا اشبهت العين المعنى في تجددها في وقت دون
وقت نحو الليلة الهلال او قدر قبله اسم معنى نحو اليوم خمر اى شرب خمر بخلاف زيد
يوم السبت ولذا قال في الالفية ولا يكون اسم زمان خبرا عن جثة وان يفد
فاخبرا وما نحن فيه مفيد لان القوم لا يعلم هل هم ممن مضى ام لا وقدم في
قوله تعالى الذين من قبلكم ان اعرابه صلة والصلة كالصفة وقال ابو حيان هذا
المنع انما هو في الزمان المجرد عن الوصف اما اذا تضمن وصفا فيجوز كقبل وبعد
فانهما وصفان في الاصل فاذا قلت جاء زيد قبل عمرو فالمعنى انه جاء في زمان
قبل زمان مجيئه اى متقدم عليه ولذا وقع صلة للموصول ولو لم يلحظ فيه الوصف
وكان ظرف زمان مجردا لم يجز ان يقع صلة ولا صفة قال تعالى والذين من قبلكم
ولا يجوز والذين اليوم (وهذا) تحقيق بديع غفلوا عنه ومنه تعلم ما في كلام المصنف

ولما

لا الظرف نفسه قوم لا نـ
الجار عليه اذا كان من او فى لا
يخرجه فى الحقيقة عن كونه هو الخبر
او نحوه مح

واما كون الصفة الجار والمجرور الذي هو ظرف فتامله انتهى **روي** ان رجلا سأل
امير المومنين عليا عليه السلام اذا كان من الموفي وهو على المنبر عن اقل عدد يخرج
الكسور التسعة كلها صحاحا فقال له على البديهة اضرب عدد ايام اسبوعك
في عدد ايام شهرك ثم اضرب المبلغ في عدد شهور سنتك فما حصل فهو الجواب والامر كما
ذكره عليه السلام وعند تفصيل اجزائها يتحقق الناظر ذلك من شرح المقامات
لمحمد بن ابي بكر الرازي في اوايل المقامة السادسة والثلثون

٣٠
٠٠٧
٢١٠
١٢
٤٢٠
٢١٠
٢٥٢٠

نصف	ثلث	ربع	خمس	سدس	سبع	ثمن	تسع
١٢٦٠	٨٤٠	٦٣٠	٥٠٤	٤٢٠	٣٦٠	٣١٥	٢٨٠

الاحساس

ادراك الشيء باحدى الحواس فان كان الاحساس للحس الظاهر فهو من المشاهدات
وان كان للحس الباطن فهو من الوجدانيات وهو اعني الحس عشرة خمسة للظاهر السمع
والبصر والشم والذوق واللمس وخمسة للباطن الحس المشترك وهو قوة يدرك
بها المحسوسات ومحله مقدم التجويف الاول من الدماغ ينتهي اليه جميع الصور
المحسوسة بالحواس الظاهرة كانه حوض ينصب اليه انهار خمسة ويقال لها بنطاسيا
ومعناها لوح النفس الخيال وهو قوة يحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور
المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك ومحله موخر
البطن الاول من الدماغ الوهم وهو قوة من شانها ادراك المعاني الجزئية
المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته ومحله مقدم التجويف الاخير
من الدماغ الحافظة وهي قوة من شانها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني
الجزئية فهي خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك ومحلها موخر التجويف الاخير من
الدماغ المتصرفة وهي قوة من شانها التصرف في الصور والمعاني بالتركيب
والتفصيل ومحلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ وهذه القوة اذا
استعملها العقل تسمى مفكرة واستعملها الوهم في المحسوسات مطلقا تسمى متخيلة
من تعريفات السيد **اختصاص الناعت** هو التعلق الخاص الذي يصير به

احد المتعلقين تابعا للاخر والاخر منعوتا به والنعت حال والمنعوت محل كالمتعلق
بين لون البياض والجسم المقتضى لكون البياض نعتا للجسم والجسم منعوتا بان يقال
جسم ابيض الاختبار فعل ما يظهر به الشى وهو من الله تعالى اظهار ما يعلم من
اسرار خلقه فان علم الله تعالى قسمان قسم يتقدم وجود الشى فى اللوح المحفوظ
وقسم يتاخر وجوده فى مظاهر الخلق والابتلاء الذى هو الاختبار هو هذا القسم
لا الاول فتامل من التعريفات الازلى ما لا يكون مسبوقا بالعدم اعلم ان الموجود
اقسام ثلثة لا رابع لها فانه اما ازلى ابدى وهو الله تعالى او لا ازلى ولا ابدى
وهو الدنيا او ابدى غير ازلى وهو الاخرة وعكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
من التعريفات الاستعارة ادعاء معنى الحقيقة فى الشىء للمبالغة فى التشبيه
مع طرح ذكر المشبه من البين كقولك لقيت اسدا وانت تعنى به الرجل الشجاع
ثم اذا ذكر المشبه به مع ذكر القرينه تسمى استعارة تصريحيه وتحقيقيه نحو لقيت
اسدا فى الحمام واذا قلنا المنية اى الموت انشبت اى علقت اظفارها بفلان
فقد شبهنا المنية بالسبع فى اغتيال النفوس اى اهلاكها من غير تفرقة من
نفاع وضرار فاثبتنا لها الاظفار التى لا يكمل ذلك الاغتيال فيه بدونها تحقيقا
للمبالغة فى التشبيه فتشبيه المنيه بالسبع استعارة بالكناية واثبات الاظفار
لها استعارة تخييليه واما الاستعارة المرشحه فهى ما قرن ملايم المستعار منه
نحو اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم فان قيل ما الفرق
بين الاستعارة التخييليه والترشيحيه فان كلا منهما اثبات بعض لوازم المشبه
به قلنا اثبات اللازم فى التخييليه لصحة الاستعارة وفى الترشيحيه للمبالغة
واما المجردة فهى ما قرن ملايم المستعار له سميت مجردة لتجردها عن روادف
المعنى الحقيقى نحو رايت اسدا شاكى السلاح واما المطلقة فهى ما لم يقارن بشئ
مما يلايم المستعار منه والمستعار له نحو رايت اسدا والاستعارة الاصلية
ما يكون المستعار اسم جنس غير مشتق والتبعيه ما يقع فى غير اسماء الاجناس

من الافعال والصفات واسماء الزمان والمكان والآلة والحروف ثم ان الاستعارة
ما ينقل على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له
اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثانى ان يشبه الضرب فى
المستقبل بالضرب فى الماضى مثلا فى تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى
المصدرى اعنى الضرب موجودا فى كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه فى كل
واحد منهما مقيد بقيد مغاير لقيد آخر فيصح التشبيه لذلك وبيان
الاستعارة فى الحروف هو ان معانى الحروف لعدم استقلالها لا يمكن ان
يشبه بها لان المشبه به هو المحكوم عليه بمشابهة المشبه له فيجرى التشبيه
فيما يعبر به ويلزم تبعية الاستعارة فى التعبيرات الاستعارة فى معانى
الحروف والاستعارة التمثيليه فحقيقته ان يوخذ امور متعددة من المشبه
فيجمع فى الخاطر وكذا من المشبه به ويجعل المجموعان متشاركين فى مجموع منتزع
يشملها نحو انى اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى اى تتردد فى الاقحام والاقدام لا تدرى
ايهما احرى ويسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة ايضا وقد صرح علماء البيان
بان التمثيل لا يستلزم الاستعارة فى شىء من اجزائه بل لا يجوز فيه ذلك
حتى بنى بعضهم عدم اجتماع التمثيليه والتبعيه على ذلك وقال الفطب فى المثل
شهرة بحيث صار علما للحال الاولى التى هى المورد بخلاف الاستعارة التمثيليه فكل
مثل استعارة تمثيليه ولا عكس الى هنا من التعريفات للسيد السند قدس سره
وغيرها من المطول وشرح رساله الاستعارة الانشاء على ضربين طلب كالاستفهام
والامر والنهى ونحو ذلك كالتمنى والترجى والنداء وغير الطلب كافعال المقاربة
وافعال المدح والذم وصيغ العقود والقسم ولعل ورب وكم الخبرية
ونحو ذلك حسن چلبى على المطول تعريف علم الكلام الكلام هو العلم بالعقايد
الدينية عن الادلة اليقينيه كما فى المقاصد او هو علم يبحث فيه عن ذات الله
سبحانه وتعالى واحوال الممكنات فى المبداء والمعاد او هو معرفة النفس ما عليها

من العقايد المنسوبة الى دين الاسلام علماً اوظناً في البعض كما في المسايرة فكأنه
اخذه من تعريف الفقه لابي حنيفة رضي الله عنه وهو معرفة النفس الخ واعلم ان مسايل
الاعتقاد لحدوث العالم وجود الباري عز وجل وما يجب له وما يمتنع عليه عن دليلها
فرض عين على كل مكلف فيجب النظر بدليل اجمالي ولا يجوز التقليد وهذا هو الراجح
عند الآمدي والامام الرازي واما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه
والزام المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض كفاية في حق المتاهلين له واما
غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض
فيه وهذا هو محل منع السلف عن الاشتغال بعلم الكلام• كذا في المسايرة• قال
البيضاوي في سورة يونس عليه السلام عند تفسير قوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا وفيه دليل على ان تحصيل العلوم في الاصول واجب والاكتفاء
بالتقليد والظن غير جايز وقال الفاضل المحشي شهاب وهذا على القول بان ايمان
المقلد غير صحيح وقال المولى سنان الرومي فليس في الاية دليل لنفاة القياس كما زعموا
بل عدم العبرة لايمان المقلد فيشكل ايمان العوام ومذهب عامة الفقهاء رحمهم الله تعالى
ان معرفة الدليل ليست بشرط لصحة الايمان وكونه نافعا وهو قول ابي حنيفة وسفيان
الثوري ومالك والاوزاعي والشافعي واحمد وجميع اصحاب الظواهر ومن المتكلمين قول عبد الله
ابن سعيد القطان والحارث بن اسد المحاسبي وعبد العزيز بن يحيى المكي وهو الظاهر من
مذهب الشيخ ابي منصور رحمهم الله ثم ان من نشا فيما بين المسلمين من اهل القرى
والامصار وكان من ذوي النهى والابصار ويتفكر في ملكوت السموات والارض واناء
الليل والنهار ويسبح لله تعالى عند كل ريح عاصف وبرق خاطف ورعد باهر ونور
زاهر فذلك منه استدلال وتمجيد وهو خارج عن حد التقليد• كذا في الكفاية
وصح ايمان مقلد لغيره بلا دليل لحصول التصديق الذي هو حقيقة الايمان جزماً من
غير تجويز ثبوت نقيض ولا اقتران بموجب من موجبات الكفر فهو اعتقاد جازم
مطابق وهو اليقين المعتبر في التصديق وربما يكتفى بالمطابقة ويجعل كما في المواقف

الظن

في صحة ايمان المقلد وعدم صحته واصحاب الجدل

٢ المقلد على ايمان ...

الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال معه نقيض في حكم اليقين وقياسه اي قياس ايمان
الباس فاسد لانه كما قال الماتريدي وغيره ايمان دفع عذاب وفي وقت لم يبق له
اي لصاحبه حين رؤيته الباس عند موته قدرة تصرف في نفسه وانتفاع بها
بخلاف ايمان المقلد فانه ايمان تقرب الى الله تعالى وابتغاء مرضاته وقت قدرة
تصرفه في نفسه وانتفاعه بها من غير الجاء ولا قصد دفع عذاب وانتفاء قدرة
تصرف في النفس وممن منع صحة ايمان المقلد قال لا بد في كل مسئلة من مسايل
الاصول من التمكن من اقامة حجة ودفع شبهة ومجادلة الخصوم وحل ما ورد
من اشكال وعليه المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم
ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت
عليه ويمنع من الدخول فيه اذا قارنته فهي مسألة صاحب الكبيرة وان ارادوا
ان مثل هذا التصديق لا يكفي اي لا ينفع في غيرها وبهذا يشعر تمسكهم
بان حقيقة الايمان الدخول في الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملبسا
عليه على انه افعال من الامن للتعدية او الصيرورة قلنا الامن من ان يكون
مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد وبان الواجب
هو العلم وذلك لا يكون الا بضرورة او دليل ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا المقصود
من الدليل هو التوصل الى التصديق فلا عبرة بانعدام الوسيلة اذا حصل
اذ لا معنى لاستحصاله بها بعد حصوله ومنهم اي ممن منع صحة ايمان المقلد
من قال لا بد في كل مسألة منها من التمكن من اقامة دليل عقلي في الجملة بشرط قال
الاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه ومجادلة الخصوم وعزي للشيخ ونقل عنه
انه قال من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا اي على الاطلاق كما قال عبد القاهر البغدادي
لانه ليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيغفر الله
له او يعذبه بقدر ذنبه ومآله الى الجنة وفي هذا تلويح بان مراد الشيخ انه ليس مؤمنا
كاملا كتارك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة

واليه اى الى ما ذكر من انه لابد في كل مسالة من اقامة دليل في الجملة رجع متاخروا
المعتزلة فخصوا الخلاف كالناشئ بعيداً عن دار الاسلام ولم يتفكر في خلق هذا النظام
البديع فاخبر بما يجب اعتقاده فصدق بمجرد الاخبار من غير تفكر وتدبر واما من
نشا بديار الاسلام ولو بصحراء وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى
به من المعجزات وتفكر في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فمن اهل النظر
والاستدلال وعن الكعبي وابن ابي عياش في آخرين منهم ان وجوب النظر في الادلة
انما هو في حق من قدر عليه واما من عجز ككثير من العوام والنسوان لعجزهم عن النظر
في الادلة وتمييزها من الشبه فلا يكلف الا تقليد المحق او سماع اوائل الادلة التي
يتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل وصاحب الجمل عند المتكلمين
هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد
ان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل من انه الله تعالى واحد لا شريك له
ولا مثل لم يزل قبل ما خلق من زمان ومكان وعرش وغيرها قديم وما سواه محدث
عدل في قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا
يكلفهم ما لا يطيقون مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى
وقد بعث رسلاً ليتذكر من علم الله انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة من علم الله انه لا يؤمن
ويابى والرضى بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشا لم يكن
يضل من يشاء ويهدي من يشاء الى غير ذلك من العقائد الاسلامية ولا يكلفون
بتلخيص العبارة عنها وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلاً وانما
خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان
ولا نزاع في اجراء احكام الاسلام عليهم بل في انهم هل يعاقبون عقاب الكافر
من شرح مقاصد المقاصد للمحقق الدلجي. وقال البيضاوي في تفسير قوله تعالى في سورة
يونس وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وفيه دليل على ان تحصيل العلم
في الاصول واجب والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز انتهى وقال المحشي الفاضل الشهاب

اصحاب الجمل في العقايد

وهذا

وهذا على القول بان ايمان المقلد غير صحيح انتهى لكن الصحيح المعول عليه من الاقوال في هذه المسالة
ان ايمان المقلد بتقليد اصحابنا صحيح وهو المختار عند السلف وائمة الفتوى من الخلف
وعامة الفقهاء وتفصيل ذلك في قصد السبيل فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه
انتهى البرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات
او بواسطة وهي النظريات والحد الاوسط فيه لا بد ان يكون علة للنسبة الاكبر
الى الاصغر فان كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج ايضا فهو برهان
لمي كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم فتعفن
الاخلاط كما انه علة لثبوت الحمى في الذهن فكذلك علة لثبوت الحمى في الخارج وان لم
يكن كذلك بل لا يكون علة للنسبة الا في الذهن فهو برهان اني كقولنا هذا محموم
وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى وان كانت علة لثبوت
تعفن الاخلاط في الذهن الا انها ليست علة لها في الخارج بل الامر بالعكس من
التعريفات. في برهان التمانع اعلم ان الدليل المشهور المسمى ببرهان التمانع قد
اخذه المتكلمون من قوله سبحانه عز برهانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
الآية وهو معنى عبارة النص على ما قاله الامام ابو المعين النسفي رحمه الله فالآية
عنده حجة برهانية تحقيقية والملازمة فيها قطعية وزعم الفاضل التفتازاني
انها اقناعية والملازمة عادية وشنع عليه عبد اللطيف الكرماني من معاصريه
بما شنع ابو المعين اباها ثم حيث كفر بقدحه في دلالة الآية وجعلها ظنية
وذلك لان الخصم اذا منع الملازمة لم يتم الاستدلال بها وذلك يستلزم اذ يعلم
الله سبحانه رسوله صلى الله عليه وسلم ما لا يتم الاستدلال به على المشركين فيلزم
احد الامرين اما الجهل او السفه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً واجاب عنه علاء الدين
محمد البخاري الحنفي تلميذ التفتازاني بما حاصله ان الادلة على وجود الصانع تعالى
وتوحيده تختلف بحسب ادراك العقول والتكليف بالتوحيد يشمل العامة والرسول
صلى الله عليه وسلم مامور بالدعوة ومحاجة المشركين وعامتهم قاصرة عن ادراك

الادلة القطعية ببرهانيته ولا يجدي معهم الا الادلة الخطابية العادية بحسب الفهم
والقرآن العظيم مشتمل على الادلة القطعية لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة
وعلى الخطابية بطريق العبارة تكميلا للحجة على العامة والخاصة وقد اجتمعت
الحجتان بالطريقتين في الاية اما الخطابي المدلول عليه بالعبارة فهو لزوم فساد
السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى انه
انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين عدم لزومه قطعا لامكان الاتفاق
فلزومه للفساد عادي اشار اليه الرازي بقوله اجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء
على الظاهر والقطعي هو المدلول عليه بالاشارة وهذا باجماع المتكلمين مستلزم
لكون معقد وربين قادرين ولعجزهما او عجز احدهما على ما بين في محله فظهر ان
التمانع قد يكون خطابيا وقد يكون برهانيا ولا تنافي لان المدلول عليه بالاشارة
هو كون معقد وربين قادرين وعجز ما فرض من الالهين او احدهما والمدلول عليه
بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فاين احدهما عن الآخر كذا
في النجم الوقاد وتقرير هذا البرهان وتفصيله في شرح المقاصد ان افعال العباد
الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله تعالى
اجرى عادته ان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه
فعله المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا
للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير
او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت
المعتزلة اي اكثرهم هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب
بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ
بمجموع القدرتين بان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر
واحد وقال القاضي بان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته
اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف افعاله تعالى

بها كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره
وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وقالت الحكماء
وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله
في العبد اذا قارنت الشرايط وارتفاع الموانع من شرح المواقف مما يتعلق بتقرير
برهان التمانع المذكور آنفا وكان شيخي رحمه الله يقرر في توحيد الصانع سبحانه
وتعالى نكتة وجيزة ويقول لو فرضنا ان للعالم صانعين لا يخلو من ان يكون
كل منهما مستغنيا عن الآخر او لا فان استغنى لم يكن الآخر محتاجا اليه فلم يكن الها
لقوله تعالى الله الصمد وان لم يستغن فكذلك لانه يكون عاجزا والعاجز لا يصلح ان يكون
الها وهو ظاهر ويعبر هذا بعبارة اخرى بانه لو لم يقدر على منع صاحبه كان
عاجزا ولو قدر لم يكن الآخر خالقا واما فرض كونهما حكيمين يعلم كل منهما ما يريده
الآخر فلا يريده قطعا فلا يتخالفان الى الابد فنقول كون كل منهما الها يستلزم
كونه قادرا على ما يريده فلما جاز ارادة كل منهما لكل واحد من المقدورين ادى الى
قضية التمانع والتحقيق كل واحد منهما يلزم ان يتصف بكل القدرة واصابة الرأي
وان يستبد براي نفسه لا ان يتابع غيره وبالجملة تصور امكان المخالفة
فيه كاف في المطلوب اذ الاصل هو الاستبداد برائه كذا في التسديد انتهى قال
الامام نور الدين الصابوني رحمه الله لو ثبت الموافقة بينهما فهي اما ضرورية فيلزم
عجزهما واضطرارهما فيها او اختيارية يمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الالزام وهذا معنى
ما قيل لو توافقا فهو اما مع العجز عن الممانعة فيكونان عاجزين او مع القدرة عليها
فيصير كل منهما مقدورا للآخر فلا يصلح ان يكون الها فهذا معنى قوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا واما ما قالوا من ان الارادة تلازم العلم عندكم قلنا لا نسلم
بل انما تلازم الفعل اذ ليس من ضرورة كون الشيء معلوما كونه مرادا فان ذات الله
سبحانه وصفاته معلومة له تعالى ولم يصح ان يكون مرادة له وكذا المعدوم معلوم لله
تعالى حيث يعلم انه لو وجد كيف يوجد كما قال ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ومع ذلك

الصمد المحتاج اليه وهو الغني المطلق

فليس بمراد له تعالى كذا فى التسديد وفيه ان فقد هذه الارادة ضرورية واختيارية
على قياس ما سبق ففيه ما لا يخفى واجيب بان فقد ذلك فى الاول فلكونه فى حيز
الاستحالة فى نفسه وكذا فى الثانى اذ كان معدوما يمتنع وجوده والله اعلم كذا
وجدت بخط الفاضل ابرهيم وحدى عليه الرحمة فى الارادة وهى صفة حقيقية توجب
تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده والعلم يتعلق ازلا بذلك التخصيص الذى
اوجبته الارادة كما ان الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث باوقاتها فحيث
له تعالى علم بحدوث الحادث والارادة بكل المراد كذا فى المسايرة وهو كما ترى جعل
وقوع الشئ تابعا لتعلق العلم ازلا بوقوعه وجعل الفاضل التفتازانى وغيره
تعلق العلم تابعا للوقوع فالتوفيق ان من جعل الوقوع تابعا للعلم يريد ان صدور
الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومن عكسه يريد ان العلم بوقوع الشئ فى
وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة
للمحكى وبهذا الاعتبار كان المعلوم اصلا فى التطابق لانه مثال وصورة له والعلم تابع
له فيه وليس معناه ان يتاخر العلم عن الوقوع فى الخارج البتة ومعنى كون الوقوع
تابعا لتعلق الارادة انه يقع كما يريد سبحانه وتعالى وقوعه لا التبعية فى الوجود الخارجى
كذا فى النجم الوقاد ولا اختيار بدون الارادة لان الارادة جزء الاختيار والجزء
مقدم على الكل طبعا لانها عبارة عن حالة ميلانية الى احد الطرفين اللذين هما
الفعل او الترك والاختيار عبارة عن تلك الحالة الميلانية مع الترجيح والتصميم
فيكون الارادة سابقة عليه فلا بد من ثبوتها لان الاختيار لما كان ثابتا لله تعالى
كما مر استلزم ثبوته ثبوتها كذا فى الانتقاد وفيه ان الظاهر ان سوق الكلام
انما هو فى ارادة الله عز وجل وهى صفة لا تقبل التجزى وانه بعد ما حكم بسبق
الارادة على الاختيار كيف يحكم باستلزام ثبوته ثبوتها مع ان ثبوت الارادة بنص
من الشارع تبارك وتعالى الا ان يراد الاستدلال لا عقاد وفيه ما فيه ثم قال فى الانتقاد
وهذا يدل على الفرق بين الارادة والاختيار والظاهر انه لا فرق بينهما كما قال فى

الصحايف

17

الصحايف ان الاختيار قريب من معنى الارادة هذا وانت خبير بان هذا لا يوجب
عدم الفرق ثم اقول الارادة المشيئة كما فى الطحاوى وغيره وذكر المص انها مشتقة
من الرود وهو الطلب ولذا يقال فى المثل لا يكذب الرائد اهله اى طالب الماء
او الميل ومنه قولهم جارية رؤد اء اى تتمايل فى مشيها للين اطرافها ورطوبة
اغصانها وجاز ان يكون الاصل فيه الميل واستعمل فى الطلب لان الطالب يميل
الى المطلوب وان يكون بالعكس لان الميل يستلزم الطلب عادة والكل لا يصدق
على ارادة الله تعالى كذا فى النجم الوقاد وفيه نظر وقد صرحوا بان المشيئة والارادة
واحدة عندنا ، من خط ابرهيم وحدى رحمه الله ، الا ان الطاعة بمشيئته وارادته
ورضاه ومحبته فى التسديد انهما بمعنى كالارادة والمشيئة وقيل الرضى ترك
الاعتراض على الشئ لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهى ما لا يتبعها تبعة
ومواخذة والارادة اعم فهى تنفك عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومواخذة
وامره وقضائه وقدره قال المص رح القضاء الخلق والقدر جعل كل شئ على
ما هو عليه من خير او شر حسن او قبيح حكمة او سفه وبيان ما يقع عليه
كل شئ من زمان او مكان وثواب وعقاب وهو تاويل الحكمة فهى ان يجعل كل شئ على
ما هو اهله ويقدر على كل شئ على ما هو الاولى به ولذا قلت ان خلق الكفر ليس بسفه
قال تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر هذا وفى المسايرة بعد ان ذكر ان المراد بالقضاء
والقدر اما الخلق واما الحكم وهو اما ان يرجع الى صفة الكلام او العلم والاوجه
رجوعه الى العلم كما اشار اليه التسترى رحمه الله بقوله **نظم**

فمعنى قضاء الله بالكفر علمه ... بعلم قديم سره فى الجلية

واظهاره من بعد ذلك مطابقا ... لادراكه بالقدرة الازلية ، من خط المرحوم المرقوم

ولقد اهلكنا القرون من قبلكم يا اهل مكة لما ظلموا حين ظلموا بالتكذيب واستعمال
القوى والجوارح لا على ما ينبغى وجاءتهم رسلهم بالبينات بالحجج الدالة على صدقهم
وهو حال من الواو باضمار قد وعطف على ظلموا وما كانوا ليؤمنوا وما استقام لهم ان

ان يومنوا لفساد استعدادهم وخذلان الله لهم وعلمه بانهم يموتون على كفرهم واللام لتاكيد
النفي من البيضاوي رحمه الله في سورة يونس عليه السلام قوله وما استقام لهم ان يومنوا
لفساد استعدادهم قيل عليه ان علمه تعالى ليس علة لعدم ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم
لا بالعكس وقال بعض فضلاء عصرنا كون العلم علة لكفرهم وعدم ايمانهم باطل لا يشتبه
على مومن فضلا عن عالم فاضل لان كون العلم علم العالم الديان علة للكفر والعصيان
مقالة اهل الزيغ والطغيان وحاشا مثل المصنف رحمه الله ان يقع فيه لكن عطف ظاهر
قوله وعلمه الخ على قوله لفساد استعدادهم يوهم ذلك فيجب ان يؤول كلامه ويصرف عن ظاهره
بان يجعل المراد موتهم على الكفر المعلوم منه تعالى او يجعل العلم علة للحكم بانهم يومنون على
الكفر ويكون حاصل المعنى ولقد اهلكنا القرون السابقة لما كذبوا وعلمنا انهم لا يومنون
وان اهلكناهم فتكون العلة هي المعلوم اعني عدم ايمانهم فيما سياتي ولكن انما علم ذلك
لكون علم الله تعالى محيطا بالمستقبل فتوسيط العلم لاثبات المعلوم لا لافادة علته
العلم فافهم وقال آخر من فضلاء العصر ايضا اقول معنى كون العلم تابعا للمعلوم ان علمه تعالى
في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى ان خصوصية العلم وامتيازه عن سائر
العلوم انما هي باعتبار انه علم بهذه الماهية ولما وجد الملائكة الماهية وفعليتها
فيما لا يزال تابع لعلم الازلي التابع لماهيته بمعنى انه تعالى لما علمها في الازل على هذه الخصوصية
لزم ان يتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فنفس موتهم على الكفر وعدم ايمانهم
متبوع لعلمه الازلي ووقوعه تابع له فخذ هذا التحقيق ينفعك في مواضع شتى وهذا مما لا
شبهة فيه وهو مذهب اهل السنة رحمهم الله تعالى وقد صرح به التحرير في اول سورة الانعام
حيث قال علم الله بانهم يتركون الايمان ويوثرون الكفر صار سببا لامتناعهم عن الايمان
باختيارهم عند المعتزلة واما عند اهل السنة فقد صار ذلك سببا لعدم ايمانهم بحيث لا سبيل
اليه اصلا وبهذا يندفع ما قال الامام الرازي ان هذا يدل على ان سبق القضاء بالجزاء
والخذلان هو الذي حملهم على الامتناع عن الايمان وذلك عين مذهب اهل السنة انتهى وبهذا
علمت ما في هذا المقام من الخبط منحا شية مولانا الشهاب الخفاجي عليه الرحمة ولو اننا

فناری زاده

صبحی زاده

انزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا كما اقترحوه فقالوا لولا
انزل علينا الملائكة فاتوا بآبائنا او تاتي بالله والملائكة قبيلا وقبلا جمع قبيل بمعنى كفيل
اي كفلاء بما بشروا به وانذروا او جمع قبيل الذي هو جمع قبيلة بمعنى جماعات او مصدر بمعنى
مقابلة كقبلا وهو قراءة نافع وابن عامر وهو على الوجوه حال وانما جاز ذلك لعمومه ما كانوا
ليومنوا لما سبق عليهم القضاء بالكفر الا ان يشاء الله استثناء من اعم الاحوال اي لا يومنون
في حال من الاحوال الا حال مشية الله ايمانهم وقيل منقطع وهو حجة واضحة على المعتزلة
من البيضاوي في سورة الانعام قوله لما سبق عليهم القضاء بالكفر بتشديد الميم وتخفيفها
قيل عليه ان فيه تعليل الحوادث بالتقدير الازلي ولا يخفى فساده بل لبطلان استعدادهم
وتبدل فطرتهم القابلة بسوء اختيارهم وتبعه من قال في تفسيره اي ما صح واستقام لهم
الايمان لتماديهم في العصيان وتمردهم في الطغيان واما سبق القضاء عليهم بالكفر فمن الاحكام
المترتبة على ذلك حسبما ينبئ عنه قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون وليس بشيء لان
ما ذكره على مذهب الاشعري القايل بانه لا تاثير لاختيار العبد وان قارن الفعل عنده ولا يلزم
الجبر كما يتوهم على ما حققه اهل الاصول ولا خفاء في كون القضاء الازلي سببا لوقوع الحوادث
ولا فساد فيه واما سوء اختيار العبد فسبب للقضاء الازلي وتحقيقه كما قيل ان سوء
الاختيار وان كان كافيا في عدم وقوع الايمان لكنه لا قطع فيه لجواز ان يحسن الاختيار بصرفه
الى الايمان بدل صرفه الى الكفر فكان سوء اختياره فيما لا يزال سببا للقضاء بكفره في الازل
فبعد القضاء به يكون الواقع منه الكفر حتما كما قال الله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس
هداها شهاب ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها مقدر بقول معطوف على ما قدر قبل قوله
تعالى ربنا ابصرنا الخ اي ونقول لو شئنا اي لو تعلقت مشيتنا تعلقا فعليا بان نعطي
كل نفس من النفوس البرة والفاجرة ما يهتدي به الى الايمان والعمل الصالح واعطيناها في الدنيا
التي هي دار الكسب وما اخرناه الى دار الجزاء ولكن حق القول مني اي سبقت كلمتي حيث قلت
لابليس عند قوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فالحق والحق اقول لاملان جهنم
منك وممن تبعك منهم اجمعين وهو المعنى بقوله تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين

والمعنى لكن مشية الله اذا تعلقت ملء

ابن كمال

ابو السعود

كما يلوح به تقديم الجنة على الناس فموجب ذلك القول لو شئنا اعطاء الهدى على العموم بل صنفنا
من اتباع ابليس الذين انتم من جملتهم حيث صرفتم اختياركم الى الغي باغوآيه ومشيتنا لافعال
العباد منوطة باختيارهم اياها فلما لم تختاروا الهدى واخترتم الضلالة لم نشأ اعطاءه
لكم وانما اعطيناه الذين اختاروه من النفوس البرة وهم المعنيون بما سيأتي من قوله
تعالى انما يؤمن باياتنا الخ فيكون مناط عدم مشية اعطاء الهدى في الحقيقة سوء
اختيارهم لا تحقق القول وانما قيد بالمشية بما مر من التعلق الفعلي بافعال العباد عند
حدوثها لان المشية الازلية من حيث تعلقها بما سيكون من افعالهم اجمالا متقدمة
على تحقق كلمة العذاب فلا يكون عدمها منوطا بتحققها وانما مناط علمه تعالى ازلا بصرف
اختيارهم فيما سياتي الى الغي وايثارهم الغي على الهدى فلو اريدت هي من تلك الحيثية
لاستدرك بعدمها وينطبق ذلك من المناط على منهاج قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا
لاسمعهم فمن توهم ان المعنى ولو شئنا لاعطينا كل نفس من عندنا من اللطف الذي
لو كان منهم اختياره لاهتدوا ولكن لم نعطهم لما علمنا منهم اختيار الكفر واياه
فقد اشتبه عليه الشؤون من تفسير ابي السعود عليه الرحمة في سورة الم السجدة
ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها ما يهتدي به الى الايمان والعمل الصالح بالتوفيق
له ولكن حق القول مني ثبت قضائي وسبق وعيدي وهو لاملأن جهنم من الجنة
والناس اجمعين وذلك تصريح بعدم ايمانهم لعدم المشية المسببة عن سبق الحكم بانهم
من اهل النار ولا يدفعه جعل ذوق العذاب مسببا عن نسيانهم العاقبة وعدم
تفكرهم فيها بقوله فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا فانه من الوسايط والاسباب
المقتضية له انا نسيناكم تركناكم من الرحمة او في العذاب ترك المنسي من البيضاوي
قوله فانه من الوسايط والاسباب المقتضية له اي لذوق العذاب يعني من الاسباب
المقتضية اليه من غير توقف عليه فالسبب الحقيقي هو سبق الحكم الازلي ويندفع الجبر بمقارنة
القدرة لفعل العبد على راي الاشاعرة ومنهم المصنف رحمه الله من حاشية المولى السعدي
عليه الرحمة التكليف الزام فعل فيه كلفة للفاعل بحيث لو اتى به العبد يثاب عليه ولو

امتنع

امتنع يعاقب عليه وذا انما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلة وتفسيره ان
يكون بحال لو قصد مباشرة الفعل تهيأ له ذلك بجري العادة على ما تقرر في مسئلة
الاستطاعة فحكمة التكليف اما ان يكون اداء المكلف به كما زعمت المعتزلة او الابتلاء
به كما هو المذهب وايا ما كان لا يمكن تقريره فيما لا يطاق اما الاداء فظاهر واما الابتلاء
فكذلك فانه اذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فليكون
معذورا في الامتناع عنه فلا يتحقق معنى الابتلاء والتكليف فلا يصح التكليف
بما لا يطاق كذا في الكفاية والتكليف بما يمتنع لذاته كجمع الضدين وقلب الحقايق غير
جايز فضلا عن الوقوع عند الجمهور وربما يمتنع الفعل لتعلق الارادة والعلم بعدم
وقوعه جايز بل واقع اجماعا والذي وقع النزاع في جوازه هو التكليف بما لا يتعلق
به القدرة الكاسبة كالصعود الى السماء والجمع بين النقيضين لاستحالته عقلا
وعادة والاشاعرة وان قالوا بامكان تكليف العاجز لا يقولون بوقوعه بالفعل
واعلم ان اكثر المحققين على ان التكليف بما لا يطاق غير جايز عقلا وسمعا لانه
عبث كتكليف الاعمى بالابصار وهو مما لا يجوز على الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج واحتج المجوزون بانه تعالى كلف ابا لهب
بالايمان مع ان الايمان منه محال لعلمه تعالى بعدم ايمانه اصلا وما علم الله وقوعه
يمتنع خلافه وقد تحير الاصوليون في جوابه ووضعوا له قاعدة لدفع هذه الشبهة
وهي ان هذا النوع من الممتنع الذي امتنع لغيره جاز ان يكلف به وانما النزاع في
الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والاخفاء في كونه عبثا كالممتنع لذاته لانهما في عدم
الوسع والحرج والعبثية سواء بل جوابه ان الله تعالى يعلم انه لا يؤمن باختيار
وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه فلا يكون ايمانه ممتنعا والا
لزم الجهل على الله تعالى عن ذلك نعم لكن لا نسلم كون التكليف بالممتنع لغيره عبثا
لانه لما كان في ذاته ممكنا دخل تحت الوسع والاختيار نظرا الى الذات والامتناع
بالغير لا يعدم الاختيار والقدرة فيصح التكليف به بخلاف الممتنع لذاته فانه خارج

عن القدرة والاختيار اصلا هكذا ذكره السلف من كليات في البقاء قال الامام الرازي
في كتابه المسمى بالاربعين في مسئلة الافعال الاختيارية ان الله تعالى كان عالما من الازل
الى الابد بان ابا لهب لا يؤمن ثم انه كان يامره بالايمان فكان هذا امرا بالجمع بين النقيضين
وهو محال فالقول بتكليف ما لا يطاق لازم على المعتزلة في مسئلة العلم كما انه لازم علينا
في مسئلة خلق الافعال ولو كان جملة من العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على
هذا الكلام حرفا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو انه تعالى
لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من
يقول بهذا القول انتهى وقال رحمه الله في آخر هذه المسئلة ان تكليف ما لا يطاق لازم
على الكل والاستقصاء في هذا الباب مذكور فيما صنفناه في اصول الفقه فان قيل
هب ان هذا الاشكال لازم على الكل فما الحيلة لنا ولهم في دفعه قلنا الحيلة ترك الحيلة
والاعتراف بانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون
انتهى كلامه رحمه الله اعلم انهم اختلفوا في القسم الاول وهو المحال لذاته فقيل يمتنع
التكليف به اجماعا وقيل فيه خلاف فالجمهور منعوا التكليف به وجوزه بعض
الاشاعرة ثم اختلف المجوزون في وقوعه فجمهورهم على انه غير واقع وامام الحرمين
في الارشاد والامام الرازي في المطالب العالية وذكره الآمدي وغيره على انه
واقع واستشهدوا على ذلك بان ابا لهب كلف بان يصدق بانه لا يصدق
وفيه جمع النقيضين وجمع النقيضين محال لذاته واما القسم الثاني وهو المحال
العادي مثلا فاجمعوا على عدم وقوع التكليف به واما جوازه فالجمهور على عدمه
وجوزه بعض الاشاعرة واما القسم الثالث فهو كونه خلاف متعلق العلم او القضاء
او الاخبار او الارادة فاجمعوا على جواز التكليف به ووقوعه كايمان ابي لهب فانه
تعالى علم ان ابا لهب لا يؤمن وقضى بذلك واخبر به واراده واختلفوا في كونه تكليفا بما لا
يطاق ونفي كونه في الاخبار ممتنعا لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم
الاول والصحيح انه ممتنع لغيره وتفصيل ادلة هذه الاقوال محرر في محله اذا عرفت

هذا

هذا فاعلم ان الذين قالوا بجواز التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه او لا منعوا
النتيجة وهي كون التكليف بالمحال محالا ثم اختلفوا من علة ذلك فمنهم من قال عدم
الفائدة غير ضائر لان افعاله تعالى لا تعلل ومنهم من قال بوجود الفائدة
فيه وهي تهيئو المكلف للامتثال وفيه ان هذا الجواب انما يندفع به شبهة العلم
واخواته ولا تنفع في شبهة خلق القدرة اذ التهيئو ايضا حاصل بقدرته تعالى
فالاشكال بحاله واجاب السعد في التلويح بان الفعل وان كان مخلوقا بقدرته تعالى
لكنه اجرى عادته بانه لا يخلقه الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان
الصرف موقوفا عليه وهو فعل العبد وليس بمخلوق لله تعالى لانه امر اعتباري
والامور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة انما تتعلق بالممكن الموجود
ويرد عليه ان المختار هو من يمكنه الترك عند ارادة الفعل والعبد لا يمكنه الترك
اذا اراد الله الفعل واجاب المولى شمس الدين الفناري في عين الاعيان بقوله المختار
هو القول بالكسب وكسب العبد عبارة عن امر نسبي يقوم به ويعده محلا لان يخلق
الله فيه فعلا يناسب تلك النسبة وليس هذا الكسب من الله تعالى اذ
لكونه عدميا غير موجود لم ينسب الى خلقه وايجاده ولاتصاف العبد به صار
له مدخل في محلية خلق الله تعالى وقابليته ذلك الخلق فيه وشان القابلية
ان يكون شرطا للخلق والتأثير لا جزءا منه فلان تحصيل القابلية يتوقف
على العبد ينتفي الجبر ولانه ليس للعبد جزء من الفاعلية ينتفي القدر ويصح
التكليف ويرد عليه ما ورد على السعد واعلم ان هذه المسئلة لما كانت من
سر القدر كانت مرامي المقدمات الفكرية عن ذروة علياها قاصرة حتى ان
شارح المقاصد نقل عن حجة الاسلام الغزالي انه قال لما بطل الجبر المحض بالضرورة
وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو ان
الفعل مقدر بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق
يعبر عنه بالاكتساب انتهى فانه لم يعين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب فاقتضى

كلامه ان له حقيقة فى نفس الامر ولكن كنهه مجهول فيكون من عالم الغيب
يمكن حصوله فى الدنيا لشخص بتوجهه التام الى الله تعالى او بالالهام او بالحدس
من رسالة الشيخ ابرهيم الحلبى م خاتمة امتناع الترجح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل
الاحوال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم والامر والنهى وكون الافعال تابعة
لقصد العبد وداعيته الى القدر وكون العبد منبع النقصان يليق بالجبر
وكثرة السفه والعبث والقبح فى الافعال بالقدر والايات والاثار متكاثرة فى
الجانبين فالحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ المبادى القريبة
على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر فى صورة المختار ش
يشير الى ما ذكره الامام الرازى من ان حال هذه المسئلة عجيب فان الناس كانوا
مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليه فيها متعارضة متدافعة
فمعول الجبرية على انه لا بد لترجح الفعل على تركه من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية
على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهى وهما
مقدمتان بديهيتان ثم من الدلايل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل
احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق
قصودهم ودواعيهم وهما متعارضتان ومن الالزامات الخطابية ان القدر
على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذى هو منبع النقصان وان افعال العباد
تكون سفها وعبثا فلا تليق بالمتعالى عن النقصان واما الدلايل السمعية
فالقرآن مملو بما يوهم بالامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم تكن خالية من
الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان
وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان
القدح فى قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول
الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين لان
مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره وان المبادى البعيدة

على عجزه

على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد
فى شق الحايط وفى كلام العقلاء قال الحايط للوتد لما تشقنى فقال سل من يدقنى
من المقاصد وشرحه • ونعم ما قيل فى هذا المعنى بالفارسية وهو هذا
• چون ماهی ضعيف كه افتد در آب تند — در اختيار فلك تاثير خويش مر اختيار نيست (الجبرية منهم)
قالت الجبرية ان العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تاثير ولا كسب
ولا فرق بين الاضطرارى من افعاله وبين ما يتوهم اختياريا منها فاضافة
الفعل اليه بمنزلة اضافته الى الجمادات كما يقال جرى النهر لا يزيد عليها الا بالشعور
وهو افراط فى نسبة الفعل اليه تعالى يقابل تفريط القدرية فيها او تفريط فى
نسبته الى العبد يقابل افراط القدرية فيها وهو كما ترى خلاف البداهة قال
الاسترابادى فى رسالة خلق الاعمال وما اظن ان عاقلا يقول به فى المعنى وان
تفوه به بحسب اللفظ ثم هو بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن او هو
الصواب والتحريك للازدواج كما فى القاموس وقال ابن الكمال فى رسالة القضاء
والقدر التسكين لغة وقال ابو عبيدة انه مولد واصطلاح المتقدمين وفى
تعارف المتكلمين يسمون المجبرة وفى تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرية
فى الزمان الاول ينسبون من خالفهم الى الارجاء حتى غلط فى ذلك جمع من اصحاب
الحديث وغيرهم فالحقوا هذا الاسم بجمع من علماء السلف ظلما وعدوانا انتهى
كلام ابن الكمال اقول اختلفوا فى مرتكب الكبيرة من غير توبة على ثلثة اقوال القول
انه مخلد فى النار وان عاش على الايمان والطاعة ماية سنة وهو مذهب الوعيدية
من المعتزلة القول الثانى انه لا يعذب اصلا وانما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب
المرجئة المحضة سموا بذلك لانهم يرجون امر الله فى مرتكب الكبيرة على ان يعاقبه عليها
القول الثالث الجزم بعدم تخليده فى النار ثم تفويض امره فى العقاب الى الله تعالى
ان شاء عذبه وان شاء غفر له وهو مذهب اهل الحق ويقال لهم المفوضة لما تقدم
والمرجئة المتوسطة لقولهم بالارجاء بمعنى تاخير الامر وعدم القطع بعقاب او ثواب

لطائع او عاص وهذا توسط بين افراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتخليده فيه وتفريط المرجئة المحضة الجازمين بعدم عقابه راسا كتوسطنا الكسب بين الجبر والقدر وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة رضي الله عنه من المرجئة كما صرح به في المقاصد وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا اذا عرفت هذا ظهر لك ان المراد بمن خالف القدرية في عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضة والمتوسطة وان ابا حنيفة ممن جملة من نسب اليه الارجاء فحينئذ نقول الذي نسب الارجاء الى ابي حنيفة واضرابه من المفوضة ان قصد الارجاء المتوسط فقد علمت انه الحق فلا يكون غلطا ولا ظلما ولا عدوانا وان قصد الارجاء المحض لا يكون ايضا ظلما ولا عدوانا لان الغالط معذور فتامل كذا افاد شيخنا الفاضل ابرهيم الحلبي المصري في رسالته المعمولة في القضاء والقدر وافعال العباد وما يتعلق بها في التكوين قال الامام الزاهد الصفار البخاري في التلخيص اخبر سبحانه وتعالى عن تكوينه بقوله كن وعن المكون بقوله فيكون فدل ذلك على ان التكوين غير المكون والمعنى ليكن كل ما يكون في وقته ولم يتقدم حتى اذا كان كائن في وقته كان بناء على قوله ليكن وهذا لانه لا يصح خطاب الموجود حال وجوده بقوله كن لان الموجود لا يوجد ثانيا ولا يصح خطاب المعدوم ايضا بقوله كن موجودا لان المعدوم ليس بشيء فيخاطب ولا يجوز ان يحدث لله تعالى فعل او قول لان ذات البارئ سبحانه وتعالى متعال عن الحوادث فوجب القول بانه عز وجل قال في الازل ليكن كل ما يكون في وقته فلا يلزم قدم المفعول والمخلوق والمكون فكان قوله فيكون عبارة عن سرعة الايجاد بلا كلفة وبالله التوفيق انتهى تلخيصه فكان المراد بما ذكر في الايضاح وغيره من انه قيل فيكون دون فكان للتصوير هو هذا كما في قول الشاعر فاضربها بلا دهش فخرت دون ضربتها قال الفاضل السغناقي رحمه الله وكان شيخي رحمه الله يقول بالفارسية چار چيز بايد مر تخليق را دانستن وتوانستن وخواستن وساختن دانستن مدلول علم آنست

وتوانستن مدلول قدرت وخواستن مدلول ارادت وساختن مدلول تخليق وهو تكوين للعالم كذا وجدت بخط الفاضل الوحدي عليه الرحمة في ان المخفف من الكفار عذاب المعاصي لا عذاب الكفر ثم قيل للذين ظلموا عطف على قيل المقدر ذوقوا عذاب الخلد المولم على الدوام هل تجزون الا ما كنتم تكسبون من الكفر والمعاصي من البيضاوي في سورة يونس عليه السلام قوله من الكفر والمعاصي اشارة الى انهم يعذبون على المعاصي ايضا لانهم مكلفون بالفروع وبالاتباع للاوامر والنواهي لكن هل هذا العذاب عليهم دايم تبعا للكفر او ينتهي كعذاب غيرهم من العصاة الظاهر الثاني وبه جمع بين النصوص الدالة على تخفيف عذاب الكفار وما يعارضها بان المخفف عذاب المعاصي والذي لا يخفف عذاب الكفر من حاشية الشهاب الخفاجي عليه الرحمة ان الذين حقت عليهم ثبتت عليهم كلمة ربك بانهم يموتون على الكفر او يخلدون في العذاب لا يؤمنون اذ لا يكذب كلامه ولا ينتقض قضاؤه منه ايضا في هذه السورة قوله بانهم يموتون على الكفر او يخلدون في العذاب جعل الكلمة بمعنى التكلم او اعتبره فيها فاتى بكلمة الجار واستدل علماؤنا على اثبات القضاء والقدر بهذه الاية وبقوله عليه الصلاة والسلام حاج ادم موسى فقال انت الذي اخرجت الناس من الجنة بذنبك واشقيتهم قال ادم لموسى انت الذي اصطفاك الله برسالاته وكلامه اتلومني على امر كتبه الله علي قبل ان يخلقني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى واعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجادها اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وافعالها وعند الفلاسفة قضاؤه عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها وقدره عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء

والمعتزلة ينكرونها في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه
تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد
وقدرتهم واليه اشار صاحب الكشاف بقوله وتلك كتابة معلوم لا كتابة مقدر
ومراد وهم على ذلك شبهة ترجع الكل الى امر هو انه لولا استقلال العبد بفعله
على سبيل الاختيار وتعلق به قضاء الله وقدره لبطل التكليف بامرهم ونهيهم
وبطل التاديب الذي ورد به الشرع وارتفع المدح والذم على الفعل والترك والثواب
والعقاب عليهما ولم يبق لبعثة الانبياء فايدة وقد اجيب عن الكل في الكتب الكلامية
من حاشية مولانا سنان الرومي عليه الرحمة حقت عليهم كلمة ربك ثبتت عليهم
قول الله الذي كتبه في اللوح واخبر به الملائكة انهم يموتون كفارا فلا يكون غيره وتلك
كتابة معلومة لا كتابة مقدر ومراد تعالى الله عن ذلك كشاف النوع الثالث
من مباحث هذا الباب اي باب الاسم المسائل العقلية فنقول اما حد الاسم وذكر اقسامه
وانواعه فقد تقدم في اول هذا الكتاب وبقي ههنا مسائل المسئلة الاولى قالت
الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى ونفس التسمية وقالت المعتزلة
غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض
في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القائل هل هو نفس المسمى
ام لا يجب ان يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك
في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات
مقطعة وحروف مولفة والمسمى تلك الذوات في انفسها وتلك الحقايق باعيانها
فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسائل على هذا يكون عبثا
وان كان المراد بالاسم ذات الشيء وهذا وان كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات
وهو عبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث
المسئلة الثانية اعلم ان استخرجنا لقول من يقول ان الاسم نفس المسمى وجها دقيقا
لطيفا بيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير ان يدل على زمانه المعين

ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم
مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا ان فيه اشكالا وهو ان
كون الاسم اسما للمسمى من باب المضاف واحد المضافين لا بد وان يكون مغايرا
للاخر المسئلة الثالثة في ذكر الدلائل الدالة على ان الاسم لا يجوز ان يكون
هو المسمى وفيه وجوه الاول ان الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما
فانا قلنا معدوم منفي معناه سلب لا ثبوت والالفاظ موجودة مع ان المسمى
بها عدم محض ونفي صرف وايضا فقد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل
الحقايق التي ما وضعوا لها اسما معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم
الاخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة الثاني ان الاسماء قد تكون كثيرة مع كون
المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون الاسم واحدا والمسمى كثيرة كالاسماء المشتركة
وذلك ايضا يوجب المغايرة الثالث ان يكون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم
من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين مغاير للاخر ولقايل ان
يقول يشكل هذا بكون الشيء عالما بنفسه الرابع ان الاسم الاصوات مقطعة وضعت
لتعريف المسميات وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون
واجب الوجود لذاته الخامس انا اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في
السنتنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل في السنتنا النار والثلج وذلك
لا يقوله احد السادس قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله
عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما فههنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد
هو الله تعالى والسابع قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك فهذه الايات
دليل يقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى واضافة الشيء الى نفسه محال الثامن
انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله
الله وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع انا نصف الاسما بكونها عربية وفارسية
فنقول الله اسم عربي وخداي اسم فارسي واما ذات الله فمنزه عن كونه كذلك

قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها امرنا بان ندعوه تعالى باسمائه فالاسم آلة
للدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذى يحصل
به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال ان الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما
النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالى هو الله تعالى لا الصوت
والحروف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما لامرأة
وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك
المرأة وكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول ان يقال لم لا
يجوز ان يقال كما يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقايص والآفات
فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته
عن العيب والرفث وسوء الادب وعن الثانى ان قولنا زينب طالق معناه
ان الذات التى يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق
عليها المسئلة الرابعة التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية
عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينه وذلك التعيين معناه
قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق
بينهما معلوم بالضرورة . من التفسير الكبير عند تفسير البسملة الشريفة في اصل
لفظ الذات ومعناه اعلم ان كل شئ حصل به امر من الامور فان كان اللفظ
الدال على ذلك الشئ مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات
ذلك فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة
اذا عرفت هذا فنقول انه من المحال ان تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة
الثانية لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لا بد وان تنتهى الى حقيقة قائمة
بنفسها مستقلة بماهيتها وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك
الصفات فقولنا انها ذات كذا وكذا يصدق فى الحقيقة على تلك الماهية القائمة
بنفسها فلهذا السبب جعلوا لفظ الذات اسما للحقيقة القائمة بنفسها وجعلوا

هذه

هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما
فى ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا . من التفسير الكبير
الذات هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه منقول عن مؤنث ذو بمعنى الصاحب لان المعنى
القايم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به يستحق الصاحبية والمالكية ولكن النقل
لم يعتبروا ان التأنيث عوضا عن اللام المحذوفة فاجروها مجرى الاسماء المستقلة
فقالوا ذات قديم وذات محدث وقيل التاء فيه كالتاء فى الوقت والموت فان معنى
توهم التأنيث وقد يطلق الذات ويراد به الحقيقة وقد يطلق ويراد به ما قام
بذاته وقد يطلق ويراد به المستقبل بالمفهومية ويقابله الصفة بمعنى انها
غير مستقل بالمفهومية وقد يستعمل استعمال النفس والشئ فيجوز تانيثه وتذكيره
ولفظ الذات وان لم يرد به التوقيف لكنه بمعنى ما ورد به التوقيف وهو الشئ والنفس
او معنى النفس فى حقه تعالى الموجود الذى تقوم به الصفات فكذا الذات فلا حاجة
الى اعتبار المشاكلة فى قوله تعالى تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك بعد ورود
الشرع به فيجوز اطلاق اسم الشئ والموجود والذات لله تعالى والمختار فى ذات
الله تعالى عدم انحلاله الى الماهية الكلية والتعين بل هو متعين بذاته والموجود
حقيقة هو الذات المتصفة بالقدرة والارادة والعلم والحياة وجميع الصفات
المتعلقة مصححة لحصول الاثار من الذات كل بحسبه وقولهم يوم من قبيل اضافة
المسمى الى اسمه اى مدة صاحبة هذا الاسم ونظيره خرجت ذات مرة وذات ليلة ولا
يقال ذات شهر وذات سنه وذات مرة ونظايرها نصب على الظرفية صفة لزمان
محذوف تقديره زمان ذات مرة وقد يضاف الى مذكر ومؤنث وفى الكشاف الذات
مقحمة تزيينا للكلام والحق انه من اضافة العام الى الخاص وكلمته فاره على ذات
شفه اى كلمة وعليم بذات الصدور اى ببواطنها وخفاياها واصلحوا ذات بينكم
اى حقيقة وصلكم اذ الحالة التى بينكم وذات اليمين وذات الشمال اى جهته وقلت ذات
يده اى ما ملكت يداه . الى هنا ملخصا من كليات ابى البقاء الكفوى . وذات الشئ حقيقته

وماهيته قال في المصباح المنير واما قولهم في ذات الله هو مثل قولهم في جنب الله ولوجه الله وانكر بعضهم ان يكون ذلك في الكلام القديم ولاجل ذلك ابن برهان من النحاة قول المتكلمين ذات الله جهل لان اسماءه تعالى لا يلحقها تاء التأنيث فلا يقال علامة وان كان اعلم العالمين قال وقولهم الصفات الذاتية خطأ ايضا فان النسبة الى الذات ذووي لان النسبة ترد الاسم الى اصله وما قاله فيما اذا كانت بمعنى الصاحبة والوصف مسلم والكلام فيما اذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت من غيره وقد صار استعمالها بمعنى نفس الشيء عرفا مشهورا ونسبوا اليها على لفظها من غير تغيير فقالوا عيب ذاتي بمعنى جبلي وخلقي. من شرح العتبي للشيخ احمد المنيني الشامي سلمه الله تعالى

ضابطة نافعة في الكشف عن تأويل المتشابهات

اعلم ان العقلاء وان اتفقوا على ان الحق سبحانه وتعالى متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع صفات النقص لكنهم اختلفوا في الكمال والنقص فتراهم يثبت احدهم لله ما يظنه كمالا وينفي الاخر عين ما اثبته هذا لظنه نقصا وسبب ذلك انهم سلطوا الافكار على ما لا سبيل الى الوصول اليه من طريق النظر فان الله سبحانه وتعالى خلق العقول واعطاها قوة الفكر وجعل لها حدا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة الموهب الالهي فاذا استعملت العقول افكارها فيما هو في طورها وحدها ووفت نظرها حقه اصابت باذن الله تعالى واذا سلطت سلطت الافكار على ما هو خارج عن طورها ووراء حدها الذي حده الله لها كبت متن عميا، وخبطت خبط عشواء فلم يثبت لها قدم ولم ترتكز على امر تطمئن اليه فان معرفة الله التي وراء طورها مما لا تستقل العقول بادراكها من طريق الفكر وترتيب المقدمات وانما تدرك بنور النبوة او الولاية فهو اختصاص الهي يختص به الانبياء والاولياء، قال الله تعالى والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن هنا لما قال قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لرسلهم ان انتم الا بشر مثلنا قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من

عباده فنبوهم على ان النبوة اختصاص الهي قله ان يختص بها من يشاء بمنه وان شاء غيره في نوعه ومما ينبه على ذلك ان العقول لو كانت مستقلة بمعرفة الحق واحكامه لكانت الحجة قائمة على الناس قبل بعث الرسل وانزال الكتب واللازم باطل بالنص قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى وحيث ان لله الحجة البالغة بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ثم العقول وان كانت من حيث ما هي مفكرة غير مستقلة بادراك معرفة الحق لكنها قابلة لما يهبها الله تعالى من معرفته فان الله سبحانه كما اعطاها قوة الفكر كذلك اعطاها صفة القبول لما يهبها فجاز ان تكون المعرفة التي لا تستقل بادراكها من طريق الفكر تحصل لها من طريق الوهب الالهي فتقبل حينئذ ما يهبه الله لها وتدركه هذا مما لا يمنعه مانع ولما كان الامر كما ذكر من عجز العقول من طريق افكارها عن معرفة الحق التي هي وراء طورها وقد انزل الله سبحانه وتعالى في القرآن الحكيم ما يحير العقول من حيث ما هي مفكرة وهي الايات المتشابهات التي لا يعلم تأويلها الا الله والراسخون في العلم من طريق الوهب الالهي لا من طريق الفكر امرنا الشارع بالايمان بها ونهانا عن التفكر في ذات الله رحمة بنا ولطفا فان تسليط الفكر على ما هو خارج عن حدها جواب لما ضرب في الحديد البارد وطمع في غير مطمع فاراحنا من التعب وتضييع الوقت في الفكر من غير فائدة حيث امرنا بالايمان بالمتشابه فقال صلى الله عليه وسلم تعلموا القرآن والتمسوا غرائبه وغرائبه فرائضه وفرائضه حدوده وحدوده حلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال فاحلوا حلاله وحرموا حرامه واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه واعتبروا بامثاله اخرجه الديلمي عن ابي هريرة رضي الله عنه وقال صلى الله عليه وسلم كان الكتاب الاول نزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة ابواب على سبعة احرف زاجرا وآمرا وحلالا وحراما ومحكما ومتشابها وامثالا

فاحلوا حلاله وحرموا حرامه وافعلوا ما امرتم به وانتهوا عما نهيتم عنه
واعتبروا بامثاله واعملوا بمحكمه وامنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا
اخرجه ابن جرير والحاكم وصححه وابو نصر السجزي في الابانة عن ابن مسعود
رضي الله عنه وقال صلى الله عليه وسلم القرآن على ثلثة اجزاء حلال
فاتبعه وحرام فاجتنبه ومتشابه يشكل عليك فكله الى عالمه اخرجه
الديلمي عن معاذ رض وايضاح ذلك ان العاقل المنصف اذا نظر في قوله تعالى
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير مثلا فحيث انه يهتدي من طريق فكره
الى ان الحق واجب الوجود لذاته وانه لا شريك في وجوب وجوده يدرك معنى
ليس كمثله شيء على الوجه اللائق لطوره ثم اذا اتى الى قوله وهو السميع البصير
راى انه ان ابقاه على ظاهره الذي يفهمه منه اهل اللسان لم يهتد الى
الجمع بينه وبين قوله ليس كمثله شيء والقرآن لا اختلاف فيه فانه نزل
يصدق بعضه بعضا فقد اخرج ابن سعد وابن الضريس في فضائله
وابن مردويه عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم خرج على قوم يتراجعون في القرآن وهو مغضب فقال بهذا
اضلت الامم قبلكم باختلافهم على انبيائهم وضرب الكتاب بعضه ببعض
فان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا ولكن نزل ان يصدق بعضه بعضا
فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه عليكم فامنوا به وان سلك فيه مسلك التاويل
وصرفه عن ظاهره الذي يفهمه اهل اللسان عارضه ان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يأولها للصحابة ولا امرهم بالتاويل وانما امرهم بالايمان بالمتشابه فلو
كان ثمة تاويل لم يهتد اليه اهل اللسان لبينه لهم النبي صلى الله عليه وسلم
فانه مامور بالتبليغ وان يبين للناس ما نزل اليهم او ثمة تاويل تعرفه
اهل اللسان لكان احق الناس بذلك واعلمهم به الصحابة فان القرآن بلغتهم
نزل ولم ينقل الينا عن احد منهم تاويل لشيء من المتشابهات وانما نقل عنهم

الايمان بها

الايمان بها من غير تفتيش حتى ان عمر رضي الله عنه ضرب صبيغا التميمي الذي
كان يسأل عن متشابهات القرآن حتى شجه وجعل الدم يسيل على وجهه ولا
شك ان اقوم الطرق وانجاها ما سلك عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولهذا قال ستفترق امتي على ثلث وسبعين
ملة كلها في النار الا واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال الذين هم على ما انا
عليه واصحابي فالعاقل المنصف اذا نظر هذا النظر راى انه ان سلك في المتشا بهات
مسلك التاويل فقد انحرف عن سواء السبيل الذي عليه النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه وان ابقاها على ظاهرها لم يهتد الى وجه الجمع بينها وبين ليس كمثله
شيء من طريق فكره فيقع في التحير ان كان حاذقا منصفا فلا يسعه الا الايمان
والسلوك على المنهج الذي سلك عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ان كان
ناصحا نفسه فانه به يسلم من ورطتي التشبيه والتاويل بمجرد الفكر والنظر فيما
هو وراء طور العقل وفوق حده فانا لا نشك ان الله تعالى قد امرنا باتباع
النبي صلى الله عليه وسلم ووعدنا عليه الاهتداء ووعده حق فقال تعالى فآمنوا
بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون
ولا يتحقق منا الاتباع الكامل الذي يترتب عليه الاهتداء الكامل الا اذا
اتبعناه فيما حده لنا فنمشي حيث مشى بنا ونقف حيث وقف بنا وننظر حيث
قال لنا انظروا ونسلم فيما قال لنا سلموا ونعقل فيما قال لنا اعقلوا ونؤمن
فيما قال لنا آمنوا فنفصل كما فصل ولا نتعدى الى غير ما ذكر ولا نتفكر في
آية قد امرنا بالايمان بها ولا نعرض عن النظر فيما امرنا بالتفكر فيها فانه ما امرنا
بالايمان باية الا وقد علم ان التفكر فيها لا يرجع صاحبه بطائل وان السلامة
في الايمان فان ما وراء طور العقل لا يدرك الا بنور النبوة او الولاية وفي ذلك

النور ينكشف وجه الجمع بين ليس كمثله شئ وبين وهو السميع البصير بحيث لا
يحوم حوله شائبة منافاة اصلا وذلك الجمع الذى يدرك بهذا النور غير الجمع
الذى يحصله العقل بالتاويل من طريق الفكر وغير التشبيه الذى وقع فيه اهل
التشبيه فان ادراك الراسخين فى العلم لمعانى المتشابهات وان سماه الله
تاويلا لكنه ليس مثل تاويل العقل بالنظر الفكرى من صرف الاية عن الظاهر المفهوم
منه عند اهل اللسان ومع ذلك فليس فيه التشبيه الذى يقع فيه اهل التشبيه
ومن هنا كانت المتشابهات محيرة للعقول من طريق افكارها فليسلك العاقل
مسلك الايمان بالمتشابهات كما سلك عليه الصحابة والسلف الصالح وليمتثل
امر النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من
عند ربنا فلقد نصح الامة ابلغ نصح فجزاه الله عنا خير ما جزى به نبيا عن
قومه ورسولا عن امته وصلى الله عليه كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره
الغافلون . انتهى الى هنا من قصد السبيل للشيخ الفاضل ابراهيم الكردى
صاحب الرسايل المشهورة فى التصوف **ما يتعلق بكيفية نزول القران العظيم
وكيفية الفاظه وكيفية نزول ساير الكتب الالهية قال الامام**
عفيف الدين سليمان بن الشيخ بن سعيد بن محمد بن مسعود الكازرونى
السبتى فى اول كتابه المسمى بشفاء الصدور فى ايضاح بيان الامور لمعجزات الرسول
حيث عد شروط الرسالة والمعجزة على ما عليه المتكلمون من اهل السنة ما نصه
فمن معجزاته عليه السلام القرآن المبين الذى خص الله به نبينا محمدا صلى الله
عليه وسلم وجعل معجزته وانزل عليه بالروح الامين منجما على مقتضى الازمان
والاوقات وهو كلام نفسى ازلى ابدى لا هو ولا غيره قايم بذاته تعالى وهو لم
يدون فى عصره عليه السلام لما روى عن عبادة بن الصامت وزيد بن ثابت

وعقبة بن عامر وطلحة بن عبيد الله انهم قالوا القرآن لم يدون فى عصره عليه السلام
وكان بعض الصحابة حفظ سورة وبعضهم آيات واكثرهم حفظا على بن
ابى طالب وعبد الله بن عباس وابى بن كعب رضوان الله عليهم اجمعين وبعد
انتقاله صلى الله عليه وسلم الى العالم العلوى اجتمعت الخلفاء واشراف
الصحابة عند ابى بكر الصديق رضى الله عنهم فتشاوروا فى الامور فقال على
رضى الله عنه اول ما فرض علينا جمع كتاب الله تعالى وتدوينه واستحسنوا
كلامه فشرعوا لتدوينه وفى ذلك المجلس نحن سألنا عنهم من كيفية نزول
القرآن فقالت الخلفاء الاربعة واتفقت عليه كلمتهم انه اذا اراد انزال
سورة او آية نظر بصفة العلم فى قلب جبريل عليه السلام فحصل فيه علم
ضرورى ثم نظر بصفة الكلام فخلق الله لسانه عليه السلام على الفاظ
القرآن مع النظم فانزله على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فهذه الرواية
مذكورة فى الكتاب الموطا لمالك بن انس رحمه الله وهو شيخ شيخنا رضى الله
عنهم انتهى لان جبريل عليه السلام جعل امينا لتبليغه الى محمد صلى الله عليه
وسلم وهو مرسل منه تعالى مامور بتبليغه الى الثقلين كافة ليعبدوا به الله
تعالى واقاموا به الحجة وقطعوا به الاعذار وهو من اجل آيات فى الارض والسموات
الدالات على خالقها وابدعها وابهرها للعقول واعجبها واظهرها آية باقية
لا يتغير ولم يقدر احد ان يغيره ولا احد على معارضتها ممن تقدم ولا من
تاخر وهو قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يريد لا يزاد
فيه ولا ينقص منه بمعارضة وتغيير وقد قطع الله بعجزهم عنه قبل ان
يمتحنوا بظهور عجزهم عنه وامر نبيه عليه السلام ان يعلمهم انهم لا يأتون
بسورة من مثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ولو لم يات صلى الله عليه وسلم

بمعجزة غير القرآن لكان من اعظم المعجزات الخارقة للعادات اذ هو كلام الحكيم
الحميد مع ان لكل آية منه بحر المعانى ويتضمن الاخبار عن الغيوب مع بديع
النظم والجزالة معجزة فى نفسها لا ان الناظم هو الله تعالى كما مر وساير الكتب
والصحف الالهية ليست نزولها كنزول القرآن العظيم كما ذكرت كيفية نزوله على ما
هو الصحيح لان كيفية نزول التوراة على الاصح والاقوى على ما روى المقاتل
والعطاء والكلبى والضحاك والحسن البصرى رحمهم الله وهم يروون عن
على وابن عباس وزيد بن ثابت رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم قالوا
ان التوراة انزلت يوم النحر وكيفية نزولها لما اتى موسى عليه السلام الى الطور
فجاء جبريل عليه السلام وقلع قطعة من صخرة صماء وجعلها سبعة
قطع فمسح عليها فجعلت مثل الالواح لونها لون الزمرد فقال لموسى عليه السلام
اكتب على هذه فقال اى شىء اكتب فقال اكتب ما الهم الله فى قلبك واوحى
فقال موسى عليه السلام ليس عندى دواة فقال اكتب باصبعك فكتب
موسى عليه السلام بالسبابة عبارة فى اللوح الاول على لغة عبرانية فى
السطر الاول الحمد لله الذى خلق الارض وجعل الظلمات والنور وهو الواحد
لا شريك له وفى الثانى انى انا الرحمن الرحيم وفى الثالث انا التواب الرحيم وفى
الرابع لا تشركوا بى شيئا ولا تقولوا قول الزور ولا تعقوا الوالدين وفى الخامس
لا تزنوا ولا تقطعوا السبيل ولا تسرقوا شيئا ولا تسرفوا ساعة من اعماركم
وفى السادس ولا تسرفوا اموالكم بالباطل فان الله لا يحب الاسراف وفى
السابع كلكم من صلب واحد فآمنوا برب واحد وكتابه ورسله وانبيائه
الذين ارسلوا وبعثوا من قبلى ومن بعدى يرسلون ويبعثون حتى
يبعث رجل من نسل عمنا اسمعيل عليه السلام وهو رسول عربى قرشى هاشمى

وسط

وسط القامة ادعج العينين اطول الناس باعا وانورهم وجها واقدمهم
خلقا واول الانبياء والرسل فى فطرة الارواح واخرهم فى البعثة لانقصان
فى شريعته ودوره مولده بمكة اسمه محمد وابوه عبد الله وهو خاتم النبيين
ومرسل الى الثقلين وكتابه القرآن وهو افضل بنى آدم وكتابه اشرف الكتب
واتمها وامته خير امة ثم كتب صفة العبادات واركان الدين واحكام
الشريعة الى ان يتم اللوح الاول وكتب عليه السلام على ساير الالواح الستة
من انباء الخلق واخبار القرون الماضية والالفاظ المذكورة فيها الفاظ
موسى عليه السلام ضمنت المعانى التى الهمها الله تعالى فى قلبه عليه السلام
وكذلك الانجيل تكلم المسيح عليه السلام بالالهام كلمات يسيرة سمعوها تلاميذه
منه عليه السلام وكتبوها ثم ضموا اليها اخبار المسيح عليه السلام وما جرت
عليه من احواله من لدن مولده الى آخر امره مثل مولد نبينا صلى الله عليه وسلم
ومبعثه ومغازيه والزبور الفاظ منسوبة الى داود عليه السلام من التحاميد
والتسابيح وغيرها وهو ايضا كلام الله تعالى كتب داود عليه السلام عبارة مما
الهمه الله تعالى فى قلبه من المعانى فالفاظ التوراة والانجيل والزبور الفاظ
موسى وعيسى وداود عليهم السلام ولذلك غيرت اليهود التورية وحرفت
ورفعوا منها اسماء الانبياء عليهم السلام واوصاف الذين بعثوا بعد موسى
عليه السلام وانكروا كلهم الا داود وزكريا وغيرت النصارى الانجيل حرفوا
وحرفت ورفعوا منه ما يخالف طبايعهم الفاسدة وانكروا ابشارة المسيح
عليه السلام ببعثة نبينا واوصافه واسمه صلى الله عليه وسلم واما القرآن
العظيم فلا يتغير ولا قدرة لاحد ان يغيره ويبدله لان الفاظه التى يكسوا
المعانى المذكورة ليست بالفاظ محمد عليه السلام لانه تعالى خلق لسان جبريل عليه السلام

على الفاظ القرآن منظوما منجما فانزله على محمد صلى الله عليه وسلم وقراه جبريل
عليه السلام فاذا كان نزول القرآن هكذا لا يمكن لا يمكن تغييره لان الناظم
الحقيقي هو الله تعالى حين فتق لسان جبريل على الالفاظ المنظومة التي تكسو المعاني
وهي كلامه النفسي غير مخلوق ونزول ساير الكتب ليس كنزول القرآن وانما نزولها
كما ذكرناه ولذا غيروها كما ذكرناه هذا خلاصة ما ذكره رحمه الله من عد انواع البلاغات
والاخبار عن المغيبات واقسام الخواص من المعجزات التي يتضمنها القرآن العظيم
وانما لخصنا منها ما يتعلق بكيفية النزول والالفاظ اعلم ان اعظم المعجزات
واشرفها واوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا صلوات الله عليه
وسلامه لان الخوارق في الغالب مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي وتاتي به المعجزة
شاهدة وهذا ظاهر والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى وهو الخارق المعجز فدليله
في عينه ولا يفتقر الى دليل اجنبي عنه كساير الخوارق مع الوحي فهو اوضح دلالة
لاتحاد الدليل والمدلول فيه وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم ما من نبي
الا واوتي من الآيات ما مثله امن عليه البشر وانما كان الذي اوتيته وحيا
اوحي الي فانا ارجو ان اكون اكثرهم تابعا يوم القيمة يشير الى ان المعجزة متى
كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس الوحي كان
المصدق لها اكثر لوضوحها فكثر المصدق والمؤمن وهم التابع والامة والله
تعالى اعلم ويدل هذا كله على ان القرآن من بين الكتب الالهية انما تلقاه نبينا
عليه السلام متلوا كما هو بكلماته وتراكيبه بخلاف التوراة والانجيل وغيرهما
من الكتب السماوية فان الانبياء يتلقونها في حال الوحي معاني ويعبرون
عنها بعد رجوعهم الى الحالة البشرية بكلامهم المعتاد لهم ولذلك لم يكن فيها
اعجاز فاختص الاعجاز بالقرآن وتلقيهم لكتبهم مثل ما يتلقى نبينا عليه السلام

بالمشافهة فلما قراء فهم عليه السلام والوحي معانيه على مراده تعالى بالالهام على قلبه عليه السلام صح

المعاني

المعاني التي يسندها الى الله تعالى كما يقع في كثير من رواية الاحاديث قاله
صلى الله عليه وسلم فيما عن ربه ويشهد لتلقيه القرآن متلوا قوله تعالى
لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه وسبب نزولها ما كان يقع منه
بداره الى تدارس الآية خشية من النسيان وحرصا على حفظ ذلك المتلو المنزل
فتكفل الله له بحفظه بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون هذا هو معنى
الحفظ الذي اختص به القرآن لا ما يذهب اليه العامة فانه بمعزل عن المراد
وكثير من الاى يشهد لك بانه نزل قرانا متلوا معجزا بسورة منه ولم يقع لنبينا
عليه السلام من المعجزات اعظم منه ومن ايلاف العرب على دعوته لو انفقت
ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم فاعلم هذا وتدبره
تجده صحيحا كما قررت لك وتامل ما يشهد لك به من ارتفاع رتبته على الانبياء
وعلو مقامه صلى الله عليه وسلم ۔ من مقدمة ابن خلدون في آخر بحث النبوة

في انه لا يكفر احد من اهل القبلة

قال القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن احمد بن عبد الغفار بن احمد الشيرازي
الايجي في المقصد الخامس من المرصد الثالث من الموقف السادس من كتاب المواقف
ما نصه المقصد في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين
والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة قال السيد المستغني كالشمس
عن التعريف المشتهر في الاصقاع بلقبه الشريف زين الدين ابو الحسن علي بن
محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي قدس الله روحه ونور ضريحه في شرحه فان
الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد
نبيهم عليه الصلاة والسلام في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم
عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه

وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من اهل
الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر
في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى
ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره انتهى ثم قال السيد في اواخر المقصد
الخامس المذكور واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري
والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقايد الفرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب
الكفر قطعا كالعقايد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله
في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
او الى المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية انتهى وقال الامام ابو حامد
الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة الوصية ان تكف
لسانك عن اهل القبلة ما امكنك ماداموا قايلين لا اله الا الله محمد رسول
الله غير مناقضين لها والمناقضة تجويزهم الكذب على الرسول بعذر او
بغير عذر انتهى وجميع ما ذكره السيد قدس سره من جزئيات المناقضة
وعليه ينبغي ان يحمل قول الاشعري في الاسلام يجمعهم فان من قال لا اله
الا الله واعتقد الوهيته غير الله يجعل الله علما على مخلوق وعلم ذلك منه
لم يكن ممن يعمه الاسلام حقيقة وهو ظاهر والله اعلم وقال صاحب المواقف
في اخر الكتاب ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر
العليم او شرك او انكار ما علم مجيئه صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار
المجمع عليه كاستحلال المحرمات قال السيد في الشرح التي اجمع على حرمتها فان
كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذاك ظاهر داخل فيما ذكره ولا
فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف قال

في المواقف واما ما عداه اي ما عدا ما فيه نفي الصانع وما عطف عليه فالقائل
به مبتدع غير كافر وقال في عقيدته الصغرى المسماة عيون الجواهر بعد
عد المذكورات في المواقف واما غير ذلك فالقايل به مبتدع وليس بكافر
كالتجسيم انتهى قال الجلال الدواني في شرحها اي القول بانه جسم بلا كيف
واما المصرحون بالجسمية المثبتون لوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم
يكفرون كما صرح به الرافعي وذكره العلامة الشريف في اول شرح المواقف انتهى
وقال الدواني قبل هذا ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام
وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيز ليس كنسبة الاجسام الى احيازها
وهكذا ينتفي خواص جميع الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهولاء لا يكفرون
بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر
الكتاب والسنة انتهى اقول قد مر في مبحث الرؤية ما فيه كفاية لتحقيق
هذا المقام لمن امن وانصف فان التحقيق عقلا ونقلا وكشفا هو ان الحق
منزه عن الصورة مع جواز تجليه في اي صورة شاء فكل ما ورد في ظواهر
الكتاب والسنة انما هو بيان لمراتب التجليات التي لا تنافي عظمة الحق سبحانه
وكماله وقدسه لا ان الصورة لازمة من لوازم ذاته تعالى وهذا مثار الشبهة
ومزلة الاقدام فمن وفق للجمع بين التنزيه بليس كمثله شيء مع الايمان بالتجلي
فيما يشاء الحق من الصور فقد وفق لكمال الايمان ومن وقع في احد الطرفين
فهو على نصف الامر بشرطه والله اعلم هذا ومن المقرر في الفقه ان من نفى
الصانع او اعتقد حدوثه او قدم العالم او نفى ما هو ثابت للقديم اجماعا كاصل
العلم مطلقا او بالجزئيات او اثبت له ما هو منفي عنه اجماعا كاللون او الاتصال
بالعالم والانفصال عنه قال الشيخ ابن حجر الهيتمي في التحفة فمدعي الجسمية او
الجهة ان زعم واحدا من هذه كفر والا فلا لان الاصح ان لازم المذهب ليس
بمذهب ونوزع فيه بما لا يجدي وظاهر كلامهم هنا الاكتفاء بالاجماع

وان لم يعلم من الدين بالضرورة والوجه انه لابد من التقييد به ايضاً
ومن ثمة قيل اخذا من حديث الجارية يغتفر نحو التجسيم والجهة في حق العوام
لانهم مع ذلك على غاية من اعتقاد التنزيه والكمال المطلق الى هنا كلامه
اقول ولا يخفى ان اعتقاد الكمال مشترك بين العوام والخواص المجسمة كغيرهم
فانهم يعتقدون انه واجب الوجود متصف بجميع صفات الكمال منزه
عن جميع صفات النقص اجمالا وانما الخلاف فيما هو كمال او نقص مفصلاً
والله اعلم ونفى الرسل او كذب رسولا او حلل محرما بالاجماع وعلم تحريمه
من الدين بالضرورة ولم يجز ان يخفى عليه او عكسه او نفى وجوب مجمع عليه
كذلك او عكس كفر اما ما لا يعرفه الا الخواص وما لمنكره او مثبته تاويل غير
قطعي البطلان او بعد عن العلماء بحيث يخفى عليه ذلك فلا كفر بجحده لانه
ليس فيه تكذيب قال الشيخ بن حجر المكي في التحفة تنبيه من افراد قولنا
او بمثبته ايمان فرعون الذي زعمه قوم فانه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية
وجوده كما قال وبما تقرر علم خطاء من كفر القائلين باسلام فرعون
لانا وان اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه وان وردت به احاديث
وتبادر من آيات اولها المخالفون بما لا ينفع غير ضروري وان فرض انه
مجمع عليه منا الى هنا كلامه والفعل المكفر ما تعمده استهزاء صريحا
بالدين او جحودا له كالقاء مصحف بقاذورة او سجود لصنم او شمس او مخلوق
اخر قال الشيخ ابن حجر في التحفة وزعم الجويني ان الفعل بمجرده لا يكون
كفرا رده ولده نعم ان دلت قرينه قوية على عدم دلالة الفعل على الاستخفاف
كان كان الالقاء لخشية اخذ كافر والسجود من اسير في دار الحرب بحضرتهم
فلا كفر ثم قال تنبيه وقع في متن المواقف وتبعه السيد في شرحه ما حاصله
ان نحو السجود لنحو الشمس من مصدق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
كفر اجماعا ثم وجه كونه كفرا بانه يدل على عدم التصديق ظاهرا ونحن

نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل
في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد
الالوهية بل سجد لها وقلبه مطمئن لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى
وان جرى حكم الكفر عليه في الظاهر ثم قال ما حاصله ايضا انه لا يلزم على
تفسير الكفر بانه عدم تصديق الرسول في بعض ما جاء به ضرورة تكفير من
لبس الغيار مختارا الا انه لم يصدق في الكل وذلك لانا جعلنا الشي الظاهر
الصادر عنه باختياره علامة على الكفر اي بناء ههنا على ان ذلك
اللبس ردة فحكمنا عليه بانه كافر غير مصدق حتى لو علم انه شده لا
لاعتقاد حقية الكفر لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود
الشمس انتهى وهو مبني على ما اعتمده اولا ان الايمان التصديق فقط
ثم حكيا عن طايفة انه التصديق مع الكلمتين فعلى الاول اتضح ما ذكراه
انه لا كفر بنحو السجود للشمس لما مر عن الشارح ان نحو عدم السجود لغير الله
ليس داخلا في حقيقة الايمان على هذه الطريقة التي هي طريقة المتكلمين — والحاصل ان الايمان صح
له حيثيتان النجاة في الاخرة وشرطها التصديق فقط واجراء احكام
الدنيا ومناطها النطق بالشهادتين مع عدم السجود لغير الله ورمي المصحف
بقاذورة وغيره ذلك من الصور التي حكم الفقهاء بانها كفر فالنطق غير
داخل في حقيقة الايمان وانما هو شرط لاجراء الاحكام الدنيويه ومن جعله
شطرا لم يرد انه ركن حقيقي والا لم يسقط عند العجز والاكراه بل دال على الحقيقة
التي هي التصديق اذ لا يمكن الاطلاع عليها ومما يدل على انه ليس شرطا ولا
شطرا الاخبار الصحيحة يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من
ايمان قيل يلزم ان لا يعتبر النطق في الايمان وهو خلاف الاجماع على انه معتبر
وانما الخلاف في انه شرط او شطر واجيب بان الغزالي منع الاجماع وحكم
بكونه مؤمنا وان الامتناع عن النطق كالمعاصي التي تجامع الايمان وتبعه المحققون

على هذا ولم ينطق والاخذ النووى بقضية الاجماع ان من ترك النطق اختيارا
تخلد ابدا فى النار سواء قلنا انه شطر وهو واضح او شرط لان بانتفائه تنتفى
الماهية لكن اشار بعضهم الى ان هذا مذهب الفقهاء والاول مذهب المتكلمين
ويؤيده قول حافظ الدين النسفى كون النطق شرطا لاجراء الاحكام لا لصحة
الايمان بين العبد وربه وهذا اصح الروايتين عند الاشعرى وعليه الماتريدى
انتهى ولا يشكل عليه انه شرطا وشطر للامر فى جعلنا هما اللايق بمذهب المتكلمين
لا الفقهاء فتامل ذلك فانه مهم لا اهم منه انتهى وقال فى الفتح المبين
فى شرح الاربعين فى شرح حديث جبريل واما ما وقع فى شرح مسلم للمصنف
يعنى النووى من نقله اتفاق اهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين
على ان من آمن بقلبه ولم ينطق بلسانه مع قدرته كان مخلدا فى النار فمعترض
بانه لا اجماع على ذلك وبان لكل من الايمة الاربعه قولا انه مؤمن عاص بترك
التلفظ بل الذى عليه جمهور الاشاعرة وبعض محققى الحنفية كما قاله المحقق
الكمال ابن الهمام وغيره ان الاقرار باللسان انما هو شرط لاجراء احكام الدنيا
فحسب انتهى ومنه ان الاعتذار عن النووى بما نقله عن بعضهم فى التحفة
بان هذا مذهب الفقهاء لا يتم فانه اذا كان لكل من الاربعة قول بان تارك
التلفظ مع تحقق التصديق القلبى عنده مؤمن عاص فاين اجماع الفقهاء
قال العلامة ابو محمد محمود بن احمد العينى الحنفى رحمه الله فى شرح البخارى ان الاقرار
باللسان هل هو ركن الايمان ام شرط له فى حق اجراء الاحكام قال بعضهم
هو شرط لذلك حتى ان من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فى جميع ما جاء
به من عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يقر بلسانه
وقال حافظ الدين النسفى وهو المروى عن ابى حنيفة رحمه الله واليه ذهب
الاشعرى فى اصح الروايتين وهو قول ابى منصور الماتريدى وقال بعضهم
هو ركن لكنه ليس باصل له كالتصديق بل هو ركن زايد ولهذا يسقط حالة

الاكراه والعجز قال فخر الاسلام ان كونه ركنا زايدا مذهب الفقهاء وكونه
شرطا لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين انتهى وفيه تصريح بان كون الاقرار
باللسان شرطا لاجراء الاحكام هو المروى عن ابى حنيفة ومن عطف عليه
وكلما كان كذلك لم يتحقق الاجماع الذى ادعاه النووى من الفقهاء فلا
يصح الاعتذار المذكور على ان معنى كونه ركنا ان كان كما ذكر فى التحفة
وربما يؤيده قول من قال انه ركن زايد كان النزاع لفظيا وح لا يبقى لقول
النووى مستند يعتمد عليه فضلا عن الاجماع والله اعلم ثم نقول قال فى
شرح المقاصد ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء
اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر
وفاقا انتهى وقال المحقق ابن الهمام فى المسايرة واتفق القايلون بعدم اعتبار
الاقرار على انه يلزم المصدق ان يعتقد انه متى طولب به اتى به فان طولب
ولم يقر فهو اى كفه عن الاقرار كفر عنادا انتهى الحاصل ان التصديق القلبى
لا يتحقق الاذعان التابع للعلم بصدق دعوى النبى صلى الله عليه وسلم
وكل من قام به الاذعان اذا طولب بكلمة التوحيد لا يتخلف فاذا تخلف دل
على ذلك بحسب الظاهر انه لا اذعان عنده سواء كان عالما بصدق النبى اولا
واذا انتفى الاذعان انتفى التصديق لانه تابع للاذعان . الى هنا من قصد

التبيل

شرح المواقف

المقصد الخامس

فى ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء
على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال فى اول كتاب
مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام فى اشياء
ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين
الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل
عن الشافعى انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم

يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة
انه قال لم نكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى
وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابى الحسين تجاسروا فكفروا الاصحاب فى
امور سيأتيك تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم فى امور اخرى
ستطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال
الاستاذ ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفرهم والا فلا لنا على ما هو المختار
عندنا وهو ان لا نكفر احدا من اهل القبلة ان المسايل التى اختلف فيها اهل
القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيز ولا فى
جهة ونحوها ككونه مرئيا اولا لم يبحث النبى عليه السلام عن اعتقاد من
حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام
لا يتوقف على معرفة الحق فى تلك المسائل فان الخطاء فيها ليس قادحا
فى حقيقة الاسلام اذ لو توقفت عليها وكان الخطاء قادحا فى تلك الحقيقة
لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شىء منها فى زمانه
عليه السلام ولا فى زمانهم اصلا فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم
ذلك اى كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم
بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على
طريق الجملة بانه عالم قادر فكذا الحال فى تلك المسايل قلنا ما ذكرتموه مكابرة
لان الاعراب الذين جاءوا اليه عليه السلام ما كانوا عالمين بانه عالم بالعلم او
بالذات وانه مرئى فى الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا فى مكان وجهة وانه
قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا
عالمين بها مما علم فساده بالضرورة واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه
ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بهما اى بالنبوة
دليلا للعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازى الاصول التى تتوقف

عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل
ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد اذ لم تكن ثم رأى
عنقود عنب قد اسود جميع حبات الاجنة واحدة مع تساوى نسبة
الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان
محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية
ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرفت هذه الاصول
امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها
مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسايل التى اختلف فيها فانها
فى الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد فى الكتاب والسنة
ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان
التاويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام
فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الآن ما كفر به بعض
اهل القبلة ولنتفصى عنها على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاول كفرت
المعتزلة فى امور الاول نفى الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دايما
بهذه الصفات الكمالية التى هى العلم والقدرة والحياة ونظايرها
فمنكرها اى منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل
بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة يجهله كذلك
فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلى عالم قادر خالق
السموات والارض والجهل من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة
والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اى لو كان الجهل بتفاصيل
الصفات قادحا فى الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا
فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا
فيها الثانى من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا

فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على
مثله كالبلخي واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا
العبد قادرًا على فعله فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا
له شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الاخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من
الامة على التضرع والابتهال الى الله فى ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن
الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لو جوز
عليه واما نفس الايمان فليس من فعله بل من فعل العباد كالكفر فلا
فائدة فى ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله
لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا لغيره وهو قولهم بتناهى مقدورات
الله وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة
وايضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعى الذى صار من
ضرورات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذى ذكرتموه كفر قلنا ذلك
الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم
انه كافر الثالث قولهم بخلق القرآن وفى الحديث الصحيح من قال القرآن
مخلوق فهو كافر قلنا احاد لا تفيد علمًا او المراد بالمخلوق هو المختلق اى
المفترى يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه اى افتراه وهذا كفر بلا خلاف
والنزاع فى كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة
على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد فى الحديث ايضا وهم
ينكرونه حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون
قلنا نمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس
قولهم المعدوم شىء اى ثابت متقرر فى الازل وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى
سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل ابى هاشم لان ذاته عندهم وجوده
يعنى ان نفاة الاحوال يلزمهم القول بان ذات الشىء عين وجوده فاذا

كانت الذوات عندهم حاصلة فى الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك
فذوات الممكنات ح موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا
اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة قلنا
ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم
غير القول به كما عرفت السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن ان منكرها
كافر لانه قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة فى
الالتقاء والوصول الى مماسة الشىء وذلك محال فى حقه تعالى فتعين ان
فى الاية مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم
قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثانى من تلك الابحاث تكفير المعتزلة
الاصحاب بامور الاول انكار كون عبد العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب
اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغايب على الشاهد واذا جاز عدم استناد
فعلنا الينا جاز استناد الحوادث لا الى محدثها اى الطريق الى احتياج
العالم فى حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا فى حدوثها
الينا فاذا لم يحتج هى فى حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد
لباب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم
فى حدوثه الى الصانع منحصرا فى القياس المذكور اذ قد تقدم لنا فى اثبات
الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثانى من تلك
الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا للقبايح
فجاز ح اظهار المعجزة على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم
صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبى عليه السلام
وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه فى وعده

ودعيده وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر من انه
لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن
ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا لا
انه معلوم انتفاوه عادة كسائر العاديات الى آخر ما مر فى البحث عن كيفية
دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدماء متعددة وقد كفر
النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة او السبعة قلنا قد مر
جوابه فى بحث القدم واشير اليه فى مباحث الصفات الرابع قولهم القرآن
قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما
لا يجتمع فى الوجود بل ينعدم المتقدم عند وجود المتاخر قلنا ما ذكرتم
مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم
قد انتفت وما يتكلم بحروف واصوات اخر فما تسمعه ليس كلام الله فقد
لزمكم الكفر ايضا ولا مفر لكم الا ان تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة
لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا
الثالث من ابحاث التكفير قد كفر المجسمة لوجوه الاول ان تجسيمه جهل به
وقد مر جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر الثانى انه
عابد لغير الله فيكون كافر كعابد الصنم قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله
بل هو المعتقد فى الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد
جاء به الشرع على تأويل ولم يأوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم
فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح
ابن مريم وما ذلك الكفر الا لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهو لا
المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذى هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه

ممنوع والمستند ما تقدم من انه اعتقد فى الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير
الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كفر الروافض والخوارج رج
بوجوه الاول ان القدح فى اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث
الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول عليه السلام حيث
اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اى لا ثناء
فى القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهولاء قد اعتقدوا ان من
قدحوا فيه ليس داخلا فى الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله
ولا هم داخلون فيهم عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن واما
الاحاديث الواردة فى تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم
بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم
وتلك الشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد مقيدان بشرط سلامة العاقبة
ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثانى الاجماع منعقد من
الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض
تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هولاء اى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة
لا يسلمون كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله
صلى الله عليه وسلم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما بالكفر
قلنا احاد وقد اجتمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفرا ومع ذلك
نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن المسلم انه يهودى او نصرانى
فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع اعلم ان عدم تكفير اهل القبلة
موافق لكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقايد
فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقايد الراجعة الى

وجود اله غير الله سبحانه او الى حلوله فى بعض اشخاص الناس او الى انكار
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او الى ذمه واستخفافه او الى استباحة
المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية من شرح المواقف احتج المعتزلة
على نفى الصفات القديمة التى اثبتها الاشاعرة بان القول بالقدماء المتعددة
كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات اى اوصافا
ثلثة قديمة سموها اقانيم وهى بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهرى
واحسبها رومية هى العلم والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب
وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع فى بعض النسخ
القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى
سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها التكوين
او غيره من الصفات الوجودية التى اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما
والجواب انهم اى النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اى الاقانيم المذكورة
ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات
فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح ع م والمستقل
بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر
اجماعا دون اثبات الصفات القديمة فى ذات واحدة وايضا انما كفرهم
الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لاثباتهم الهة
ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات
متعددة لاله واحد لا يكون كافرا من شرح المواقف قال الشيخ الاكمل فى
شرح المقصد اتفق لى سنة اربعين وسبعماية اجتماع بحكيم مسيحى فسألنى عن
الدليل على كون نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء فذكرت من النقل

ما يدل على ذلك فطلب منى دليلا عقليا فلم يحضرنى فى ذلك الوقت شئ فقال
النبوة حكمة والحكمة اما عملية او علمية او جامعة بينهما وحكمة موسى عليه
السلام كانت عملية لاشتمالها على تكاليف شاقة واعمال متعبه وحكمة
عيسى عليه السلام كانت علمية لاشتمالها على التجرد والروحانيات والتصوف
المحض وحكمة محمد عليه السلام جامعة بينهما فالاتى بعده ان كانت حكمته
عملية فموسوى وان كانت علمية فهو عيسوى وان كانت جامعة بينهما
فهو محمدى فقد انختمت عليه النبوة بالضرورة انتهى والظاهر من هذا هو
القبول والتسليم وفيه اذ هذا لا يمنع من ان يجئ نبى يقرر شريعة من قبله
فلا يفيد كون نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء عليهم السلام
والمراد هو هذا من خط الشيخ ابرهيم الوحدى واما شريعة من قبلنا فغير
لازم علينا لان النبى عليه السلام قال شريعتى نسخت كل شريعة والتمسك
بالمنسوخ لا يجوز ولان النبى عليه السلام كان ينتظر الوحى فى الوقايع ولو
جاز العمل بالشرع السابق لعمل به ولهذا لما راى عمر رضى الله عنه ينظر فى
التورية احمرت وجنتاه غضبا وقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود
والنصارى والله لو كان ابن عمران حيا لما وسعه الا اتباعى من حدايق الحقايق

لابن المرتحل الشافعى — فى معنى القوة

لفظ القوة معناه المتعارف عند الجمهور هو تمكن الحيوان من الافعال
الشاقة ثم نقل منه الى سببه المسمى بالقدرة وهى الصفة التى بها
يتمكن الحى من الفعل وتركه بالارادة والى لازمه ايضا وهو كونه بحيث
لا ينفعل به سريعا ثم عمم فاستعمل فى كون الشئ مطلقا حيوانا
كان او غيره بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة

الفعل المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه وهذا المعنى يقابل العقل
بمعنى الحصول ❊ من شرح هداية الحكمة لخواجه زاده **المبحث الثامن**
فى تقرير مذهب الحكماء فى الجنة والنار والثواب والعقاب اما القايلون
بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل
لكن فى عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون
واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والالام العقلية وذلك
ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو راى افلاطون اولا كما هو
راى ارسطو فهى ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة
بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها
على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متألمة بفقد الكمالات وفساد
الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف
التفاصيل وانما لم تتنبه لذلك فى هذا العالم لاستغراقها فى تدبير
البدن وانغماسها فى كدورات عالم الطبيعة لما بها من العلايق
والعوايق الزايلة بمفارقة البدن فما ورد فى لسان الشرع من تفاصيل
الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهى مجازات وعبارات
عن تفاصيل احوالها فى السعادة والشقاوة واختلاف احوالها فى
اللذات والالام والتدرج مما لها من دركات الشقاوة الى درجات
السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هى الجهل المركب الراسخ والشرارة
المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غاية
الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضى الشقاوة
اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس اما لامر عدمى كنقصان غريزة

العقل

العقل او وجودى كوجود الامور المضادة للكمالات وهى اما راسخة او غير
راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما بحسب القوة النظرية والعملية
فيصير ستة فالذى بحسب نقصان الغريزة فى القوتين معا فهو غير
مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذى بسبب مضادة راسخ فى
القوة النظرية كالجهل المركب الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنها
فغير مجبور ايضا لكن عذابه دائم واما الثلث الباقية اعنى النظرية غير الراسخ
كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها
او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها
تختلف فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال وبطئه فيختلف
العذاب بها فى الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس
ان لها كمالا فانها لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن
اكتساب الكمال او لتكاسلها فى اقتناء الكمال وعدم اشتغالها لشئ من
العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق
الى الكمال فتبقى فى سعة رحمة الله تعالى خالصة الى سعادة تليق بها غير
متألمة بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز
ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك
الا بالالات الجسمانية وح اما ان تصير مبادى صورها وتكون نفوسا لها
وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذى مال اليه ابن
سينا والفارابى من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها
مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التى كانت

معتقدة عندها وفى وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تحبها
قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولد من الهواء والادخنه من غيران يقارن
مزاجا يقتضى فيضان نفس انسانيه ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد
الجسمانى والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل
جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الايات الواردة
فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد
الفلسفية ولا مستبعد الوقوع فى الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار
نفعا ظاهرا فى امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير
والانذار نفعا ظاهرا فى امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك
التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصى تاكيد لذلك وموجب
لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرا فى حق المعذب
فيكون من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح
البدن. من شرح المقاصد من الفصل الثانى من المقصد السادس فى السمعيات
قال الفاضل النحرير فى اخر المبحث الاول من ذلك الفصل بعد ما اورد
ادلة المنكرين لاعادة المعدوم واجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع
الوجوه بانا نعنى بالاعادة ان يوجد ذلك الشئ الذى هو بجميع عوارضه واجزائه
بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشئ كما يقال اعد كلامك اى تلك
الحروف بتاليفها وهيئاتها ولا يضر كون هذا معادا او فى زمان وذاك
مبتداء وفى زمان اخر ولا المناقشه فى ان هذا نفس الاول او مثله وهذا
القدر كاف فى اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه انتهى فى اعادة
المعدوم اختلف العقلاء فى ان الشئ اذا عدم وفنى هل يمكن اعادته بعينه

مرة اخرى ام لا اما الفلاسفة فقد اتفقوا على انه محال وهو قول ابى
الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى واما جملة مشايخ المعتزلة قد اتفقوا
على ان اعادة المعدوم ممكنة الا انهم فرعوا هذه المسئلة على مذهبهم
وذلك لان عندهم المعدوم شئ فالشئ اذا عدم لم يبطل ذاته المخصوصه
بل زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصه باقية حالتى
العدم والوجود لاجرم قالوا اعادة المعدوم جايزة واما اصحابنا فانهم
يقولون الشئ اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضا وعدما
صرفا ولم يبق له حال العدم هوية ولا خصوصيته ثم انهم مع هذا المذهب
قالوا انه لا يمتنع فى قدرة الله تعالى اعادته بعينه وهذا القول لم يقل به
احد من طوايف العقلاء الا اصحابنا والذى يدل على صحة هذا القول ان الشئ
اذا صار معدوما فانه بعد العدم بقى جايزا لوجود والله تعالى قادر على
جميع الجايزات فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه بعد العدم
وانما قلنا انه بعد عدمه بقى جايزا لوجود لانه قبل عدمه كان جايزا لذاته
وهذا الجواز اما ان يكون من لوازم حقيقته واما ان يكون من عوارض
حقيقته فان كان من لوازم حقيقته وجب ان لا يزول وان كان
من عوارض حقيقته كانت تلك الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك
الجواز فننقل الكلام الى جواز الجواز ولا يتسلسل بل ينتهى بالاخرة
الى جواز هو من لوازم الحقيقة وهذا يقتضى حصول هذا الجواز حال
الوجود والعدم فثبت بهذا ان الجواز حاصل ابدا واما انه تعالى قادر
على كل الجايزات فقد تقدم اثباته ويلزم من مجموع الامرين كونه تعالى
قادرا على اعادة المعدوم. من الاربعين للامام الرازى رحمه الله عليه

واعلم انا قد ذكرنا ان مطالب مسئلة المعاد اربعة اولها كيفية
تخريب العالم الاصغر وهو الانسان والثانى كيفية عماته بعد تخريبه
وهو البعث والحشر والنشر والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الاكبر
وقد بينا بالدليل العقلى جوازه واما الوقوع فلا يمكن ان يوخذ الا من القرآن
قال الله تعالى فى صفة الارض يوم تبدل الارض غير الارض واما الجبال
فقد ذكر احوالها فى آيات احدها فى قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا
دكة واحدة وثانيها قوله تعالى اذا رجت الارض رجا وبست الجبال
بسا وثالثها وتكون الجبال كالعهن المنفوش وخامسها وسيرت الجبال
فكانت سرابا واما البحار فقال فى صفتها فى آيات احدها يوم تشقق
والبحر المسجور واذا البحار فجرت واما السموات فذكر صفاتها فى آيات
احداها يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا وثانيها اذا
السماء انشقت وثالثها وفتحت السماء فكانت ابوابا ورابعها قوله تعالى
يوم تكون السماء كالمهل وقال تعالى فى صفة الشمس والقمر اذا الشمس
كورت واذا النجوم انكدرت وقال تعالى وجمع الشمس والقمر يقول الانسان
يومئذ اين المفر واما المطلوب الرابع وهو انه تعالى كيف يعمر هذا العالم
الاكبر بعد تخريبه واعلم ان المعتمد فى هذه المسئلة هو ان الله تعالى عالم بجميع
الجزئيات والكليات قادر على جميع الممكنات فيكون لا محالة قادرا على
خلق الجنة والنار وعلى ايصال مقادير الثواب والعقاب الى المطيعين
والمذنبين واما تفاصيل تلك الاحوال فلا يمكن معرفتها الا من القرآن
والاحاديث ونقل بعض الناس عن سقراط انه قال سبب قيام القيمة
ان الارض موضوعة على الماء والماء على الهواء والهواء على النار والهواء والنار

صاعدان بالطبع فبسبب المدافعة الحاصلة من صعود الهواء والنار
بقيت الارض واقفة ثم ان تاثير تلك النار فى الارض يزداد يوما فيوما
فاذا بلغ الغاية حصل الغليان فى البحار وتتصاعد الابخرة العظيمة
الحارة منها الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الابخرة المتصاعدة
من تحت يجتمعان ويصير المجموع مؤثرا فى السموات فيصير الافلاك كالنحاس
المذاب وينصب الكل ويكون لها لهب وحرارة فى الغاية والارواح الشقية
المتعلقة بلذات هذا العالم الجسمانى بقيت ههنا فاحترقت بتلك الاجسام
الذائبة الحارة المحرقة وهذا هو المراد من جهنم ومن عذاب اهل النار
وفى هذه المسئلة سوى ما ذكرناه مذاهب عجيبة ولنكتف بهذا القدر
من الاربعين فى آخر مسئلة المعاد جمهور حكماء منكرين من حشر
جسمانى را درام معاد اثبات معاد روحانى كرداند وروحانى نزد
ايشان عبارتست از مفارقت نفس از بدن خود واتصال او بعالم
عقلى كه عالم مجرانند وسعادة وشقاوة نفس است در انجا بفضايل
ورذايل نفسانيه بعضى در تاويل كلام ايشان كفته اند بوشيده
نماند كه نفى اين بعض از حكما حشر اجساد را مبنى بر نفى نبوت وتكذيب
انبيا نست چه ايشان بقياس فاسد وظن كاسد بندارند كه حشر اجساد
محالست وسخن انبيا در حشر اروا حست واكر بعضى از عبارات انبياء
عليهم السلام معطى حشر اجساد ست براى تفهيم عوام است چنانچه
اهل حق برهان صحيح ميدانند كه حق تعالى از صفات جسمانيه مبراست
وتاويل آيات قرآنى كه دلالت بر اتصاف او بصفات مذكوره دارد ميكنند
لكن محقق دوانى در مبحث معاد جسمانى كفته وقال المفسرون

فی تفسیر قوله تعالی قل یحییها الذی انشاها اول مرة الآیة نزلت هذه الآیة
فی ابی بن خلف خاصم رسول الله صلی الله علیه وسلم واتاه بعظم قد رام
یفتته بیده وقال یا محمد اتری الله یحیی هذا بعد ما رم فقال صلی الله
علیه وسلم نعم ویبعثك ویدخلك النار وهذا مما یقطع عرق التاویل
بالکلیة ولذلك قال الامام الانصاف انه لا یمکن الجمع بین الایمان بما جاء
به النبی صلی الله علیه وسلم وبین انکار الحشر الجسمانی ومحققات
حکما چنانچه معاد روحانی را بطریق عقل اثبات میکنند معاد جسمانی را
نیز بر وجهی که انبیاء صلوات الله علیهم وسلامه بیان فرموده اند
ومتکلمین بران اقتدا کرده مسلم میدارند وبوجوب تصدیق آن
وجه که انبیاء علیهم السلام فرموده قائلند وبآن ایمان اورده اند
وشیخ رئیس ابو علی بن سینا بر قیاس ایشان مطلع شده در آخر شفا
ونجات که هر یك کتابیست از تألیفات او تصریح باین معنی که تصدیق
حشر اجسادست کرده میکوید یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول
من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریقة الشرع وتصدیق خبر النبوة
وهو الذی للبدن عند البعث وخرابات البدن وخیراته وشروره معلومة
لا یحتاج الی ان یعلم وقد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا
ومولانا محمد صلی الله علیه وسلم حال السعادة التی بحسب البدن
ومنه ما یدرك بالعقل والقیاس البرهانی وقد صدقت النبوة
وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقیاس لانفس وان كان الاوهام
منا نقصر عن تصورها الآن وبا وجود این از شیخ رئیس امام محمد غزالی
قدس سره که مقتدای علما و رئیس اهل صفا بود نفی معاد جسمانی باد

بشیخ

نسبت کردن ... نفی معاد ... جسمانی

بشیخ نسبت فرموده از جملهٔ منکران معاد جسمانی متافی ابدیت عالم
اجسامست در بیان منافات جمع در میان قول بقدم عالم چنانچه فلاسفه
میکویند ومیان حشر جسمانی ممکن نیست چه نفوس ناطقه
برین تقدیر غیر متناهی اند پس حشر ایشان جمیعا مستدعی ابدان
غیر متناهی وامکنهٔ غیر متناهیست وحال انکه تناهی ابعاد ببرهان
وباعتراف ایشان ثابت شده واو شیخ قائلست بازلیة وابدیت این
عالم سماویة وعنصریة بر هیئاتی که هست بران پس امام قدس سره
این نسبت باو کرده بعضی کفته اند ظاهرا این تصریح از شیخ باوجود
انکار او در معاد جسمانی راجع است بانکه در کتاب معاد بر وجه مبالغه
ونفی او در بسط کلام نموده بزعم خود بر نفی او دلایل اقامت کرده
بنا بر جمعیست میان فلسفه وشریعت چه اثبات معاد جسمانی از حیثیت
حکمت بلکه از حیثیت شریعة چه تمسك بدلایل نقلی نه از وظایف
فلسفه است پس اثبات شیخ مراد را درین تصریح نه از مسائل حکمیه است
بلکه مراد او جمعست میان فلسفه وشریعه وپوشیده نخواهد بود که این
حشر مذکور بنا بر انست که نفوس ناطقه حادث شده باشند نزد
حدوث بدن وبعد از فساد او باقی باشند چنانچه مذهب معلم اول
واتباع اوست وبعضی کفته اند نفس ناطقهٔ هر بدن با او حادث
شده با او نیز فاسد میشود واما افلاطون وکسانی که اتباع اویند
بقدم نفوس ذهاب کرده بتناسخ قائل شده اند ولهذا درین مبحث
اختلافات بسیار از بعض حکماء که اهل تناسخند واقع شده بعضی
از ایشان چون هرمس وفیثاغورث وسقراط وافلاطون کفته اند

نفوسی که مجرد شده از ابدان وطاهر شده از علایق جسمانیه وبعالم
قدس خلاصی یافته ان نفوس کامله اند که جمیع کمالات ایشان از قوة
بفعل آمده واز کمالات ممکنه بالقوة چیزی در وامانده باشند اما
نفوس ناقصه که از کمالات بالقوة چیزی در وامانده شد بس آن نفوس
لاجل تحصیل کمالات ممکنه در ابدان انسانیه متردد اند از بدنی ببدنی
منتقل میشوند تا کمالات ایشان از علوم واخلاق بغایت رسد پس در
وقتی که مجرد ومطهر شده قطع تعلق از ابدان میکنند واین انتقال را
نسخ کویند وبعضی کویند کاه نزل با بدان حیوانیه کرده از بدن انسانی
ببدن حیوانی که مناسب اوست منتقل میشود چنانکه از بدن شجاع ببدن
شیر منتقل شود واز بدن جبان ببدن خرکوش واین را مسخ کویند
وبعضی کفته کاه تنزل باجسام نباتیه میکند واین را رسخ میکویند
وجمعی که تجویز نقل بجمادمیداشته اند چون معادن وبسایط آنرا فسخ
میکویند وایشان کفته اند که این تنازلات مذکوره مراتب عقوبات ند
ودرکات جهنم که دارد شده عبارت از انند واما متصاعد عدم کامل
کشتن را در جمیع صفات از ابدان تخلص یافته بعالم قدس بیوندند چنانچه
کزشت وکاه بود که مربقاء حاجت ایشانرا باستکمال متعلق باجرام سماویه
نیز میشوند وبوشیده نماند که این ظنون فاسده واوهام کاسده
رجم بالغیبند که مبنی بر قدم نفوس وتجرد ایشان وحال انکه متکلمین
همه را ابطال کرده اند چنانچه در جای خود مبین شده وبعضی کفته اند که
بعض سخنان صوفیه رنك تناسخ دارد وایشان ابعد طوایف اند
ازین مذهب لیکن به بروز قایلند وحضرت نوربخش میفرماید الفرق

الفرق بین التناسخ والبروز ان التناسخ وصول الروح اذا فارق من
جسد الی جنین قابل للروح یعنی فی الشهر الرابع من سقوط النطفة
وقرارها فی الرحم وکانت تلك المفارقة من جسد والوصول الی اخر معا
من غیر تراخ والبروز ان یفیض روح من ارواح الکمله علی کامل کما
تفیض علیه التجلیات وهو یصیر مظهره ویقول انا هو واما منکران
معاد مطلقا آنانند که میکویند نفس مزاجیست پس در زمان
موت انسان نفس هم منعدم میشود واعادهٔ معدوم نزد ایشان
محالست ودر شرح مواقف مذکور است واعلم ان الاقوال الممکنة فی
مسئلة المعاد لاتزید علی خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانی فقط وهو
قول اکثر المتکلمین النافین للنفس الناطقة والثانی ثبوت المعاد
الروحانی وهو قول الفلاسفة الالهیین والثالث ثبوتهما معاً وهو قول
اکثر المحققین کالحلیمی والغزالی والراغب وابی زید الدبوسی ومعمر من
قدماء المعتزلة والجمهور من متاخری الامامیه وکثیر من الصوفیة
فانهم قالوا الانسان بالحقیقة هو النفس الناطقة وهی المکلف
المطیع والعاصی والمثاب والمعاقب والبدن یجری مجری الآلة والنفس
باقیة بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلایق خلق لکل واحد من
الارواح بدنا متعلقا بنه وبتصرف فیه کما کان فی الدنیا والرابع عدم
ثبوت شیء منهما وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبیعیین والخامس
التوقف فی هذه الاقسام وهو منقول عن جالینوس فانه قال
لم یتبین لی ان النفس هل هی المزاج فیعدم عند الموت ویستحیل اعادتها
او هی جوهر باق بعد فساد البدن فیمکن المعاد انتهی الی هنا من شرح جام

في سورة المؤمنين

اعلم ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة اوماديّة حادثة
عندنا لكونها اثر القادر المختار وانّما الكلام في ان حدوثها قبل البدن
لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام
او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر
اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد
على ان المراد بالارواح النفوس البشريّة او الجواهر العلويّة ولا في الآية
على ان المراد احداث النفس واحداث تعلقها بالبدن • كذا في شرح المقاصد
اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حياة قدر
ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا
في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون
الروح ممنوع وانّما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة
والافعال الاختياريّة وقد اتفقوا ان الله تعالى لم يخلق في الميت
القدرة والافعال الاختياريّة فلهذا لا يعرف حيوته كمن اصابته
سكتة ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث • من شرح
المقاصد اختلف اللغويون في اشتقاق اسم الوزارة على اقوال
فقيل انها مأخوذة من الوَزَر الذي هو الملجا ومنه قوله تعالى كلا لا
وَزَرَ الى ربك يومئذ المستقر وقيل من الأَزْر وهو الظهر لان الملك
يَقوى بوزيره وقيل من الوِزْر وهو العناء والثقل ومنه قوله تعالى
ووضعنا عنك وِزْرَك وقيل من الوِزر الذي هو الاثم لشدّة ما في
الوَزَارة من ارتكاب المآثم فكان وزير الملك يتحمل اوزاره • من كشكول
قال الشيخ الامام السالك المحقق العارف الصوفي ابو بكر بن اسحق

الكلاباذي

الكلاباذي في كتابه الموسوم بمعاني الاخبار ثنا ابو احمد بن بكر بن محمد
حمدان ثنا ابو العباس احمد بن محمد بن عيسى البرتي ثنا ابو سليمان الجوزجاني
ثنا محمد بن الحسن ثنا ابو حنيفة عن زياد بن علاقة عن عبد الله بن
الحارث عن ابي موسى الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فناء امّتي بالطّعن والطّاعون قيل يا رسول الله الطعن قد عرفناه
فما الطاعون قال وَخز اعدائكم من الجن وفي كل شهيد • قال الشيخ
رحمه الله تعالى اختص المؤمن لنفسه وصرفه في محابّه وجعل كل احواله
خيرًا له واراد به الخير في كل ما اصابه من ضرّاء وسرّاء والم ولذة
وقيّض له من يواليه ارادة الخير به من ملك يستغفر له ونبي يشفع
له ومؤمن يعاونه وجعل له من يعاديه ارادة الخير به من شيطان
له وعدو يقاتله وجني يخزه وهو عز وجل حافظ وناصر ولاعدائه
مُخزٍ قاهر وقد قال عليه السلام عجبا لامر مؤمن ان امر المؤمن كله خير له
وليس ذلك لاحد الا للمؤمن فان اصابته سرّاء فشكر كان خيرا له وان
اصابته ضرّاء فصبر كان خيرًا له وقال عليه السلام فكما يديل الله المؤمن
على عدوه من شياطين الانس مرّة ويديل عليه عدوه اخرى كما قال
تعالى • وتلك الايام نداولها بين الناس وكله ارادة الخير به كذلك يديله
على عدوه من شياطين الجن مرّة ويديلهم عليه اخرى فيخزونه ويطعنونه
ليفوز بالشهادة عليه والحياة الدائمة عند ربه وهو الطاعون الذي
يصيبه وكما جاز ان يطعنه عدوه الظاهر له برمحه وسيفه وقتا
من الاوقات وهو له مناصب ابدا يطلب غرّة وينتهز فرصة فيمنع
الله المؤمن من عدوه الظاهر له بالرعب الذي يطرحه في قلب عدوه

وبما اعطاه مما يرهب به عدوه ومما يستطيع من قوة ومن رباط الخيل
وبانصاره المؤمنين واوليائه المقاتلين صفا كانهم بنيان مرصوص
ارادة الخير به ثم يسلط عدوه عليه اذا شاء ارادة الخير به فيطعنه
فيقتله وربما يستولى على ديار المسلمين واموالهم كذلك يمنع الله المؤمن
من عدوهم الذى لا يراه المؤمن وعدوه يراه بالمعقبات والحفظة
اذا شاء ثم يسلط عليه هذا العدو اذا شاء فيخزه فيقتله وهو الطاعون
الذى قاله عليه السلام وهما طعنان طعن نافذ من عدو ظاهر هو
شيطان الانس وطعن غير نافذ من عدو خاف هو شيطان الجن وهو
الوخز واما ما جاء فى الحديث الاخر الذى ثنا محمد بن محمد بن محمود حدثنا
نصر ثنا عمار ثنا سلمة قال ثنى محمد بن اسحق عن ابان بن ابى صالح عن
شهر بن حوشب الاشعرى عن رابة رجل من قومه وكان شهد طاعون
عمواس قال لما اشتعل الوجع قام ابو عبيدة بن الجراح خطيبا فى الناس
فقال ايها الناس ان هذا الوجع رحمة ربى ودعوة نبيكم وموت الصالحين
قبلكم وان ابا عبيدة يسأل الله ان يقسم له منه حظه قال فطعن فمات
واستخلف على الناس معاذ بن جبل فقام خطيبا بعده فقال ايها الناس
ان هذا الوجع رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وان
معاذا يسأل الله ان يقسم لآل معاذ منه حظهم فطعن فى راحته
فلقد رايته ينظر اليها ثم يقبل ظهر كفه ثم يقول ما احب ان لى عافيك شيئا
من الدنيا فلما مات استخلف على الناس عمرو بن العاص فقام فينا خطيبا
فقال ايها الناس ان هذا الوجع اذا وقع فانما يشتعل اشتعال النار
فتجبلوا منه فى الجبال فسماه فى هذا الحديث وجعا والوباء والوجع مرض

كساير

كسائر الامراض التى تصيب الناس من تباغى الطبايع وغلبة بعض الامشاج
وان لم يكن هناك طعن انسان ولا وخز جن فيجوز ان يكون الطاعون على
ضربين منه داء ومنه وجع ووباء يقع من غلبة بعض الامشاج الذى
هو الدم او الصفراء اذا احترق او غير ذلك من غير سبب يكون من الجن
ومنه ما يكون من وخز الجن كما يكون القرح داء ووجعا يصيب الانسان
من احتراق الدم وغلبة الامشاج فيحرق له الجلد ويشرّج وان لم يكن (ويشرح)
هناك طعن من الانسان ومنه ما يكون من طعن الانسان قال الله تعالى
ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وقد قرئ بضم القاف وفتحه
والقرح بالفتح الجراح والقُرح بالضم الخراج وسمى الطعن والخراج قرحا
كذلك سمى النبى صلى الله عليه وسلم وصاحباه ابو عبيده ومعاذ الطاعون
الذى هو وخز الجن داء ووجعا ومعنى قوله دعوة نبيكم ما جاء فى الحديث
عن ابى قلابة عبد الله بن زيد الجرمى انه كان يقول بلغنى من قول ابى عبيدة
وقول معاذ ان هذا الوجع رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين
قبلكم فكنت اقول كيف دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم لامته
حتى حدثنى من لا اتهم عن رسول الله انه سمعه منه جاءه جبريل فقال
ان فناء امتك يكون بطعن او طاعون قال فجعل رسول الله يقول فبالطاعون
مرتين فعرفت انها التى قال ابو عبيدة ومعاذ ويكون المعنى فى دعوته عليه السلام
ان يكون بالطاعون انه اخبر ان فناء امته باحد هذين الشيئين فعلم عليه
السلام ان الطعن انما يكون من اعداء الدين الذين هم الكفار ومن اعداء
الدنيا الذين هم اهل القبلة وفى طعن الكفار غلبة الكفر وقهر الدين واهله
وفى طعن اهل القبلة فساد الدنيا وهلاك الفريقين وفناؤهما فالمحق منهما

هلاكه فساد الدين وان سعد المطعون به والمبطل منهما هلاكه شقاوة المقتول
وان ظهر الدين به وفى المطعون فناء اهل الدين مع سلامة الدين ومن بقى
من اهله ويجوز ان يكون المراد دعوة الشهادة فانه عليه السلام كان يسأل الله
الشهادة لاصحابه . انتهى من الكتاب المذكور وفى حديث انس وعايشة رضى الله
عنهما قيل يا رسول الله هل يكون مع الشهداء يوم القيمة غيرهم فقال نعم من
ذكر الموت فى كل يوم عشرين مرة وفى لفظ آخر الذى يذكر ذنوبه فتحزنه ولا شك
فى ان ذكر الموت على المريض اغلب ولما كثرت فوايد المرض راى جماعة ترك الحيلة
فى زوالها اذ راوا لانفسهم مزيدا فيها لا من حيث راوا التداوى نقصانا
وكيف يكون نقصانا وقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان اوله
على من قال ان ترك التداوى افضل لكل حال فان قال قايل ان فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك يسن لغيره والا فهذا حال الضعفاء ودرجة الاقوياء
توجب للتوكل بترك الدواء فيقال له فينبغى ان يكون من شرط التوكل ترك الحجامة
والفصد عند تبيغ الدم وان قيل ذلك ايضا شرط فليكن من شرطه ان
تلدغه العقرب والحية فلا ينحيها عن نفسه اذ الدم يلدغ الباطن والعقرب
يلدغ الظاهر فاى فرق بينهما فان قال وذلك ايضا شرط التوكل فيقال
فينبغى ان لا يزيل لدغ العطش بالماء ولدغ الجوع بالخبز ولدغ البرد بالجبة
وهذا لا قايل به ولا فرق بين هذه الدرجات فان جميع ذلك اسباب رتبها مسبب
الاسباب واجرى بها سنته ويدل على ان ذلك ليس من شرط التوكل ما روى
عن عمر رضى الله عنه وعن الصحابة فى قصة الطاعون فانهم لما قصدوا
الشام وانتهوا الى الجابيه بلغهم الخبر ان به موتا ذريعا ووباء عظيما فافترق
الناس فرقتين فقال بعضهم لا ندخل على الوباء فنلقى بايدينا الى التهلكه

وقالت

وقالت الطايفة الاخرى بل ندخل ونتوكل ولا نهرب من قدر الله ولا نفر من الموت
فنكون كمن قال الله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر
الموت فرجعوا الى عمر رضى الله عنه فسألوه عن رايه فقال نرجع ولا ندخل على
الوباء فقال له المخالفون فى رايه انفر من قدر الله فقال عمر نعم نفر من قدر
الله الى قدر الله تعالى ثم ضرب لهم مثلا وقال ارايتم ان كان لاحدكم غنم وله
شعبان احدهما مخصبه والاخرى مجدبه اليس ان رعى المخصبه رعاها بقدر
الله تعالى وان رعى المجدبه رعاها بقدر الله تعالى فقالوا نعم ثم طلب عبد الرحمن
ابن عوف يسأله عن رايه فكان غايبا فلما اصبحوا جاء عبد الرحمن فسأله عمر عن
ذلك فقال عندى فيه يا امير المؤمنين شىء سمعته من رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول اذا سمعتم بالوباء فى ارض فلا تقدموا عليه وان وقع فى ارض
وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه ففرح عمر بذلك وحمد الله تعالى اذ وافق رايه
ورجع بالناس من الجابية فاذا كيف اتفق الصحابة كلهم على ترك التوكل
وهو من اعلى المقامات ان كان امثال هذا من شروط التوكل فان قلت فلم
نهى عن الخروج من البلد الذى فيه الوباء وسبب الوباء فى الطب الهواء
واظهر طرق التداوى الفرار من المضر والهواء هو المضر فلم لم يرخص فيه فاعلم
انه لا خلاف فى ان الفرار عن المضر غير منتهى عنه اذ الحجامة فرار من
المضر فترك التوكل فى امثال هذا مباح فهذا لا يدل على المقصود ولكن
الذى ينقدح فيه والعلم عند الله ان الهواء لا يضر من حيث تلاقى ظاهر
البدن بل من حيث دوام الاستنشاق له فانه اذا كان فيه عفونة ووصل
الى الرية والقلب وباطن الاحشاء اثر فيها بطول الاستنشاق فلا يظهر الوباء
الا بعد طول التاثير فى الباطن فالخروج من البلد لا يخلص غالبا من الاثر الذى

استحکم من قبل ولکنه یتوهم الخلاص فیصیر هذا من جنس الموهومات کالرقی
والطیرة وغیرهما ولو تجرد هذا المعنی لکن مناقضا للتوکل ولم یکن منهیا
عنه ولکن صار منهیا عنه لانه انضاف الیه امر آخر وهو انه لو رخص
للاصحاء فی الخروج لما بقی فی البلد الا المرضی الذین اقعدهم الطاعون
وانکسرت قلوبهم وفقدوا المتعهدین ولم یبق فی البلد من یسقیهم الماء
ویطعمهم الطعام وهم یعجزون عن مباشرة ذلك بانفسهم فیکون ذلك
سعیا فی اهلاکهم تحقیقا وخلاصهم منتظر کما ان خلاص الاصحاء منتظر
ولو اقاموا لم یکن الاقامة ناطقة بالموت ولو خرجوا لم یکن الخروج قاطعا
بالخلاص وهو قاطع فی اهلاك الباقین والمسلمون کالبنیان یشد بعضهم
بعضا والمؤمنون کالجسد الواحد اذا اشتکی منه عضو تداعی الی سایر
اعضائه فهذا هو الذی ینقدح عندنا فی تعلیل النهی وینعکس هذا فیمن لم
یقدم بعد علی البلد فانه لم یؤثر الهوی فی باطنهم ولا باهل البلد حاجة الیهم
نعم لو لم یبق فی البلد الا مطعون وافتقر الی المتعهدین وقدم علیهم قوم
فربما کان ینقدح استحباب الدخول هنا لاجل الاعانة اذ لا ینهی عن الدخول
لانه تعرض لضرر موهوم علی رجاء دفع ضرر عن بقیة المسلمین ولهذا شبه
الفرار من الطاعون فی بعض الاخبار بالفرار من الزحف لان فیه کسر القلوب
بقیة المسلمین وسعیا فی اهلاکهم فهذه امور دقیقة لمن لا یلحظها وینظر
الی ظواهر الاخبار والاثار یتناقض عنده اکثر ما یسمعه وغلط الزهاد والعباد
فی مثل هذا کثیر وانما شرف العلم وفضیلته لاجل ذلك ١ه لخصنا من احیاء العلوم
للامام الغزالی رحمه الله تعالی اعلم انه قد انکشف لارباب البصایر ان الطریق الی
معرفة الله تعالی من وجهین احدهما طریقة اصحاب النظر والاستدلال

والثانی

والثانی طریقة اصحاب الریاضة والمجاهدة اما الطریق الاول فهو طریقة
الحکماء الالهیین وهو الاستدلال باحوال الممکنات علی اثبات وجود واجب
لذاته وذلك لانه لما ثبت ان هذه الموجودات المحسوسة ممکنة ومحدثة
وثبت ان الممکن یحتاج الی المرجح وثبت ان المحدث محتاج الی المحدث وثبت
ان التسلسل والدور محالان فیجب انتهاء هذه الموجودات الی موجود قدیم
واجب الوجود لذاته اما الطریق الثانی وهو طریق اصحاب الریاضة فهو طریق
عجیب کید قاهر فان الانسان اذا اشتغل بتصفیة قلبه عن ذکر غیر
الله ودوام بلسان جسده ولسان روحه علی ذکر الله وقع فی قلبه صبر
ونور وحالة قاهرة وقوة عالیة وتتجلی لجومة النفس انوار عالیة علویة
واسرار الهیة وهی مقامات ما لم یصل الانسان الیها لا یمکنه الوقوف
علیها علی سبیل التفصیل وانا انبه علی مقامات لابد من الوقوف علیها
لیصیر ذلك التنبیه سببا للاحتراز عن الاغلاط الواقعة فیها من المقامات
المعتبرة فی هذا الباب المقام الاول انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة
البشریة مختلفة بالماهیة والجوهر فبعضها مشرقة الهیة علویة
وبعضها ظلمانیة کدرة سفلیة وقد بالغنا فی تقریر هذه المعانی فی
کتاب النفس واذا ثبت هذا فنقول ان فی النفوس ما یکون فی اصل الجوهر
والماهیة نفسا الهیة قابلة الی حضرة القدس کثیرة الحب لها متوغلة
فی درجات معرفتها ومنها ما قد حصل لها شیء من هذه الاحوال الا انها
تکون ضعیفة ومنها نفوس کدرة ظلمانیة خالیة عن هذه الجواذب
الالهیة والنوازع الروحانیة غریقة فی بحر الهوی وظلمات عالم الحس والخیال
ولاجل المبالغة فی ایضاح هذه المعانی اضرب له مثلا فاقول ان الجبال

الخالية عن المعادن اكثر بكثير من الجبال التى يتولد فيها المعادن ثم نقول
الجبال التى يتولد فيها المعادن منها ما يتولد فيه المعدنيات الخسيسة مثل
معادن النفط والكبريت والنوره والملح ومنها ما يتولد فيه المعدنيات
الشريفه كالذهب والفضة والياقوت واللعل وغيرها ثم الاستقراء
يدل على ان الجبال التى يحصل فيها هذه المعادن الشريفة النفيسة اقل بكثير
من الجبال التى تحصل فيها الخسيسة ثم نقول هذه الجبال التى تحصل فيها هذه
المعادن الشريفه وهى الاجساد السبعة الذايبه ثم ان كل ما كان منها
اخس كان معادنها اكثر وكل ما كان اشرف كان معادنها اقل وذلك لان
الاستقرآ يشهد بان معادن النحاس والحديد والاسرب اكثر بكثير من
معادن الذهب والفضة ثم نقول ان معادن الذهب والفضة ايضا
مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها الى العمل الكثير الشاق حتى يحصل منها ذهب
قليل ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل السهل قد يوصل الى وجدان
المال الكثير وبين هذين الطرفين اوساط متباينة الدرجات فى القلة
والكثرة ثم لا يزال يزداد الحسن والكمال حتى انه ربما انتهى الامر الى جبل
يجد الانسان فيه غارا مملوا من الذهب اذا عرفت هذا فنقول لتكن
الارواح البشرية جارية مجرى الجبال ولتكن انوار معرفة الله ومحبته جارية
مجرى الذهب الابريز وكما ان اكثر جبال الدنيا خالية عن المعادن فكذلك
ارواح اكثر الخلايق خالية عن الميل الى الروحانيات ثم ان هذا القسم
لو بالغ فى الرياضة الجسدانيه فانه يقل انتفاعه بها كما ان الجبل الخالى
عن المعدن لو اتعب الانسان نفسه فى علاجه فانه لا يجد فيه شيئا البتة
اما القسم الثانى وهو الارواح التى حصلت فيها هذه المعادن فكما ان

الجبال

الجبال المشتملة على معادن الذهب والفضة مختلفة فبعضها يحتاج فيه
الى العمل الكثير ليحصل الفوز بالنفع القليل فكذلك هذا القسم من الارواح
منها ما يحتاج الى الرياضة الشديدة الكثيرة ليحصل القدر القليل من هذه
المكاشفات ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل يوصل الى الفوز بالنعم
العظيمة وكما ان مراتب الجبال مختلفه فى القلة والكثرة اختلافا لا يمكن
ضبطه فكذلك مراتب درجات الارواح مختلفه بالقوة والضعف والقلة
والكثرة اختلافا لا يمكن ضبطه وكما انه لا يبعد ان يوجد فى النوادر جبل
مشتمل على غار مملو ذهبا ابريزا فكذلك لا يمتنع ان يوجد فى الاعصار المتباعدة
انسان يكون غار روحه مملوا من انوار جلال الله تعالى واذا وقفت
على هذا المثال عرفت انه ليس كل من خاض فى الرياضة وان كانت على
اصعب الوجود وجب ان الى شى وايضا فليس كل من وصل الى شى فقد
وصل الى الغاية بل الغاية فى هذا الطريق ممتنعة وكما انه لا نهاية لجلال
الله تعالى ولعلو كبريائه فكذلك لا نهاية لمراتب السعادات فى هذا الباب
فليكن هذا المثال نصب عينك وقايما عند خيالك لئلا تغتر وتظن ان
كل من سلك وصل وكل من طلب وجد ونقول لا ننكر ان لتلك الرياضات
آثارا من بعض الوجوه فان للمواظب على العمل اثرا من بعض الوجوه الا انه
من الظاهر ليس التكحل فى العينين كالكحل وقال ارسطاطاليس من اراد
الشروع فى طلب هذه المعارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة اخرى
والمراد منه ان يبالغ الانسان فى تجريد عقله عن علايق الحس والخيال
فهذا ما فى هذه المقامة اما المقام الثانى فهو ان حاصل هذا الطريق
اخلاء القلب عن غير ذكر الله فان جوهر النفوس كلها بالجبلة الاصلية

والغريزة الفطرية مناسبة لحضرة جلال الله تعالى الا انها تعلقت
بهذه الابدان واستغرقت بهذه اللذات الجسدانية والطيبات الخسيسة
وصار استغراقها في هذا الجانب مانعا لها من الانجذاب الى القطر الاصلي
والمركز الذاتي فاذا بالغ الانسان في ازالة هذه العوارض بقيت جوهرة النفس
مع لوازمها الاصلية وارتفع الغبار الحاجب والغطاء المانع فح يظهر
فيه نعت جلال الله فليجتهد الانسان في هذا الباب بمقدار ما يحصل له
الالتذاذ بالوقوف على لذة من انوار ذلك العلم فانه اذا حصلت تلك
السعادة قويت اللذة وعظم الابتهاج فيصير ذلك من اعظم الجواذب
له الى الانصراف اليه والاقبال عليه واما المقام الثالث من المقامات المعتبرة
في هذا الباب ان صاحب الرياضة ان كان خاليا عن طريقة النظر والاستدلال
فربما لاحت له في حركات الرياضات مكاشفة قوية عالية قاهرة يتيقن
بها انها من احوال نهايات المكاشفات وغايات الدرجات ويصير ذلك
عايقا له عن الوصول الى المطلوب اما اذا كان قد مارس طريقة النظر
والاستدلال وميز متام ما لا يمتنع كان آمنا من هذه المغالطة ولو
اتفق لانسان بعد ان كان جايلا في طريق الاستدلال الفكري ثم رزق
الكمال في طريقة التصفية والرياضة وكانت نفسه في مبدا الفطرة
عظيمة المناسبة لهذه الاحوال كان ذلك الانسان واصلا الى هذه
المدارج والمعارج الى اقصى الغايات ونقل عن ارسطاطاليس انه قال كنت
اشرب فلا اروى فلما شربت من هذا البحر رويت ريا لا اظما بعده وهذه
احوال لا يشرحها المقال ولا يصل اليها الكلام ومن لم يذق لم يعرف ومن
لم يشاهد لم يصدق والله اعلم بالمغيبات. الى هنا من دلايل المطالب العالية

للامام الهمام فخر الدين الرازي رحمه الله فاستقم كما امرت فاستقم استقامة
مثل الاستقامة التي امرت بها على جادة الحق غير عادل عنها ومن تاب معك
معطوف على المستتر في استقم وانما جاز العطف عليه ولم يوكد بمنفصل لقيام
الفاصل مقامه والمعنى فاستقم انت وليستقم من تاب عن الكفر وآمن معك
ولا تطغوا ولا تخرجوا عن حدود الله انه بما تعملون بصير وهو مجازيكم به
فاتقوه وعن ابن عباس رضي الله عنهما ما نزلت على رسول الله صلى الله عليه
وسلم في جميع القرآن آية كانت اشد ولا اشق عليه من هذه الآية ولهذا
قال شيبتني هود والواقعة واخواتهما وروي ان اصحابه قالوا له قد اسرع
فيك الشيب فقال شيبتني هود وعن بعضهم انه رايت رسول الله في
النوم فقلت له روي عنك انك قلت شيبتني هود فقال نعم فقلت ما الذي
شيبك منها اقصص الانبياء وهلاك الامم قال لا ولكن قوله فاستقم كما امرت
ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من اولياء ثم
لا تنصرون والنهي متناول للانحطاط في هواهم والانقطاع اليهم ومصاحبتهم
ومجالستهم وزيارتهم ومداهنتهم والرضى باعمالهم والتشبه بهم والترقي
بزيهم ومد العين الى زهرتهم وذكرهم بما فيه تعظيم لهم وتامل قوله
ولا تركنوا فان الركون هو الميل اليسير وقوله الى الذين ظلموا اي الذين وجد
منهم الظلم ولم يقل الى الظالمين وحكي ان الموفق صلى خلف الامام فقرا هذه
الآية فغشي عليه فلما افاق قيل له فقال هذا فيمن ركن الى من ظلم فكيف بالظالم
وعن الحسن رضي الله عنه جعل الله الدين بين لاءين ولا تطغوا ولا تركنوا
ولما خالط الزهري السلاطين كتب اليه اخ له في الدين عافانا الله واياك
ابا بكر من الفتن فقد اصبحت بحال ينبغي لمن عرفك ان يدعو لك الله ويرحمك

اصبحت شيخا كبيرا وقد انقلتك نعم الله بما فهمك من كتابه وعلمك من سنة نبيه وليس كذلك اخذ الله الميثاق على العلماء قال الله سبحانه لتبيننه للناس ولا تكتمونه واعلم ان ايسر ما ارتكبت واخف ما احتملت انك انست وحشة الظالم وسهلت سبيل الغي بدنوك ممن لم يود حقا ولم يترك باطلا حين ادناك اتخذوك قطبا تدور عليك رحا باطلهم وجسرا يعبرون عليك الى بلائهم وسلما يصعدون فيك الى ضلالهم يدخلون الشك بك على العلماء ويقتادون بك قلوب الجهلاء فما ايسر ما عمروا لك في جنب ما خربوا عليك وما اكثر ما اخذوا فيما افسدوا عليك من دينك فما يومنك ان تكون ممن قال الله فيهم فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا فانك تعامل من لا يجهل ويحفظ عليك من لا يغفل فداو دينك فقد دخله سقم وهيئ زادك فقد حضر السفر البعيد وما يخفى على الله من شيء في الارض ولا في السماء والسلام وقال سفيان في جهنم واد لا يسكنه الا القراء الزايرون للملوك وعن الاوزاعي ما من شيء ابغض الى الله من عالم يزور عاملا وعن محمد بن مسلمة الذباب على العذرة احسن من قارئ على باب هولاء وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دعا لظالم بالبقاء فقد احب ان يعصى الله في ارضه ولقد سئل سفيان عن ظالم اشرف على هلاك في برية هل يسقى شربة ماء فقال لا فقيل له يموت فقال دعه يموت من تفسير الزمخشري المسمى بالكشاف كتبه الفقير محمد راغب الوزير فائدة المثاني من القرآن ما كان اقل من المائتين فان قيل ما وجهه قلنا ذكر في النهاية الجزرية المثاني السور التي تقصر عن المائتين وتزيد على المفصل كان المائتين جعلت مبادي والتي يليها مثاني

ملطلب امضا الوزير

يعنى اعتبر السلسلة باعتبار عدد الآيات على طريقة التنزل فجعلت السور التي عددها مائتا آية او اكثر مبادي والتي يليها مثاني والمفصل اخراكذا نقله الحفيد في مجموعته وفي الصحاح المثاني من القرآن ما كان اقل من المئين ويسمى فاتحة الكتاب مثاني لانها تثنى في كل ركعة ويسمى جميع القرآن مثاني لاقتران آية الرحمة بآية العذاب ولقد آتيناك سبعا من المثاني اي سبع آيات الفاتحة وقيل سبع سور وهي الطوال وسابعتها الانفال والتوبة فانهما في حكم سورة واحدة ولذلك لم يفصل بينهما بالتسمية وقيل التوبة وقيل يونس او الحواميم السبع وقيل سبع صحايف وهي الاسباع من المثاني بيان للسبع والمثاني من التثنية او الثناء فان كل ذلك مثنى تكرر قراءته والفاظه او قصصه ومواعظه ومثنى عليه بالبلاغة والاعجاز ومثن على الله بما هو اهله من صفاته العظمى واسمائه الحسنى ويجوز ان يراد بالمثاني القرآن او كتب الله كلها فتكون من للتبعيض والقرآن العظيم ان اريد به السبع الآيات والسور فمن عطف الكل على البعض او العام على الخاص وان اريد به الاسباع فمن عطف احد الوصفين على الآخر من البيضاوي في سورة الحجر قوله وهي الاسباع اي اسباع مجموع القرآن بيان للسبع اي على جميع الاقوال المذكورة سنان افندي وفي الشهاب وسيجي اذه ما يخالف ذلك فان اردت الوقوف عليه فراجعهما قوله وقيل سبع صحايف وهي الاسباع الظاهر ان المراد بالصحايف الصحف النازلة على الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانه انزل عليه سبعا منها والمراد ما يتضمنها وان لم يكن بلفظها فتامل شهاب قيل احزاب القرآن سبعة الاول ثلث سورة والثاني خمس سورة والثالث سبع سورة والرابع تسع سورة والخامس احدى عشرة والسادس ثلثة عشر

والسابع المفصل من ق من مختصر ربيع الابرار للزمخشري اقول لعل المراد
من قوله وقيل سبع صحايف وهي الاسباع هو هذه الاحزاب السبعة فقطن
كتبه الفقير محمد راغب فائده روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان
القرآن انزل على سبعة احرف كلها شاف كاف المراد بالحرف ههنا الوجه
كما في قوله تعالى ومنهم من يعبد الله على حرف وتسمية الشيء باسم جزئه وقد
اختلف العلماء في معنى الحديث على اجماعهم على انه ليس المقصود ان يكون
الحرف الواحد يقرأ على سبعة احرف اذ لم يوجد ذلك الا نادرا مثل جبريل
وعلى انه لا يجوز ان يكون المراد هؤلاء القراء المشهورين وان كان يظنه
العوام فقال اكثر العلماء ان سبعة الاحرف سبع لغات فقال بعضهم
هي لغة قريش وهذيل وثقيف وهوازن وكنانه وتميم واليمن وقال
بعضهم خمس لغات في اكناف هوازن وثقيف وكنانه وهذيل وقريش
ولغتان على جميع لسنة العرب وفيه ان عمر بن الخطاب وهشام بن حكم اختلفا
في قراءة سورة الفرقان كما ثبت في الصحيح وكلاهما قرشيان من قبيلة واحدة
وقال بعضهم المراد بها معاني الكلام كالحلال والحرام والمحكم والمتشابه
والامثال والانشاء والاخبار وقيل الناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمجمل
والمبين والمفسر وفيه ان الصحابة فيما اختلفوا في المعاني والاحكام والصحيح
ان يقال ان اختلاف القراء في القراءات صحيحها وشاذها يرجع الى سبعة
اوجه وذلك اما في الحركات بلا تغير في المعنى والصورة او بتغيير في المعنى
فقط واما في الحروف بتغير المعنى لا الصورة او عكس ذلك واما في التقديم
والتاخير او في الزيادة والنقصان وانما يجوز اختلاف الاظهار والادغام
والاشمام وغير ذلك مما يعبر عنه بالاصول فهذا ليس من الاختلاف الذي

جواز القراءة بالسبع المشهورة

يتنوع

يتنوع فيه اللفظ والمعنى لان هذه الصفات في ادايه فيكون من القسم
الاول كذا يستفاد من النشر للشيخ الجزري فائده يجوز القراءة بالقراءات السبع
المجمع عليها ولا يجوز بغير السبع ولا بالروايات الشاذة المنقولة عن القراء
السبعة قال اصحابنا وغيرهم لو قرأ بالشواذ في الصلاة بطلت صلاته
ان كان عالما وان كان جاهلا لم تبطل وقد نقل الامام الحافظ ابن عبد البر
اجماع المسلمين على انه لا يجوز القراءة بالشاذة وانه لا يصلى خلف من يقرأ بها
قال العلماء فمن قرأ بالشواذ ان كان جاهلا بتحريمه عرف بذلك فان عاد اليه
او كان عالما به عزر تعزيرا بليغا الى ان ينتهي عن ذلك ويجب على كل متمكن
من الانكار ومنعه الانكار والمنع كذا ذكر الامام النووي من البيان وذكر في
شرح المهذب ولا يجوز بغير السبع ولا بالقراءات الشاذة لا في الصلاة
ولا في غيرها لكنه قال في الروضة تبعا للامام الرافعي ويسوغ القراءة بالسبع
وكذا القراءة الشاذة ان لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان
ونقل صاحب المهمات عن بعض الفقهاء انه يجوز القراءة بالشواذ الا في الناتحة
للمصلي وقال الامام ابو شكور السالمي الحنفي في شرح التمهيد اجمعت الامة على ان
قراءة القرآن بالقراءات السبع جائزة سواء في الصلاة او غيرها لان النبي صلى الله
عليه وسلم قال نزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف اي على سبعة
قراءة ولان القراءات السبع نقلت الينا نقلا متواترا من انكر واحدة منها
يصير كافرا واما القراءات التي هي خارجة عن السبع فذلك ايضا مروية عنه
صلى الله عليه وسلم الا انه لم ينقل نقلا متواترا فروايته في حد الاجتهاد
ومن انكر ذلك لا يصير كافرا ولو كانت الرواية معروفة يفسق جاحدها
وان كانت شاذة لا يفسق وكذلك قراءته في الصلاة ان كانت معروفة يجوز

وان كانت شاذة لاتجوز هذا عند القراء واما عند الفقهاء تجوز قراءة القرآن
باى قراءة وباى لغة كانت فتجوز بالفارسيه بشرط الاعجاز لكنه قال فى
المحيط فى الفقه النعمانى اذا قرأ بغير ما فى المصحف العثمانى كان قراها بما فى
مصحف عبد الله بن مسعود وابى ففيه اختلاف المشايخ والصحيح فى الجواب
انه لايعتد بها فى قراءة الصلاة اما انه لاتفسد الصلاة لانه لم يثبت فى ذلك
قرانا انبت قراءة شاذة والمقروفى الصلاة اذا كان قراءة لاتوجب فساد
الصلاة فاذا قرأ من غير المصحف العثمانى مقدار ما يجوز به الصلاة يجوز
الصلاة واختار فى قاضيخان انه ان لم يكن معناه فى مصحف الامام ولم يكن
ذكرا ولا تهليلا يفسد الصلاة لانه من كلام الناس وان كان معناه فى
مصحف الامام يجوز صلاته من قياس قول ابى حنيفة ومحمد ونقل عن الطحاوى
ان النبى صلى الله عليه وسلم رغبنا فى قراءة عاصم واخذها عبد الله بن مسعود
فى آخر عمره اقول التحقيق على ما سبق ان غير السبع غير شاذ بل قراءة ابى جعفر و يعقوب
صحيحة حتى قال كثير من الايمة على صحتها والتواتر فمدار الكلام على صحة النقل
مع الموافقة للمصحف العثمانى فانها متضمنه للتواتر والاجماع لكن كلام
كثير من الفقهاء يشعر بخلاف ذلك كما ترى • من المجموعة الحفيدية نقل
ابن الاثير فى كتاب المثل السائر ان بعض الظرفاء من اصحاب ابى تمام لما بلغه
هذا البيت منه • لاتسقنى ماء الملام فاننى • صب قد استعذبت ماء بكائى •
ارسل اليه قارورة وقال ابعث لنا شيئا من ماء الملام فارسل اليه ابو تمام
ابعث الى بريشة من جناح الذل لابعث اليك بشئ من ماء الملام ثم ان ابن
الاثير استضعف هذا النقل وقال لما كان ابو تمام بحيث يخفى عليه الفرق
بين التشبيه فى الآية والبيت فان جعل الجناح للذل ليس كجعل الماء للملام

فان الجناح مناسب للذل وذلك ان الطاير عند اشفاقه وتعطفه على
اولاده يخفض جناحه ويلقيه على الارض وكذا عند تعبه ووهنه والانسان
عند تواضعه وانكساره يطاطى راسه ويخفض يديه اللذين هما جناحاه
فشبه ذله وتواضعه بحالة الطاير على طريق الاستعارة بالكناية
وجعل الجناح قرينة لها وهو من الامور الملايمة للحالة المشبه بها ولما الماء
والملام فليس من هذا القبيل انتهى • من كشكول بها الدين العاملى عامله الله بلطفه
الجلى وتجاوز عنه من بعض كتب الاشراق ان العناية الازلية الالهية
متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل اولا وبالذات وبتدبير الجزء ثانيا
وبالعرض ولا يتمكن ان يكون نظام الكل احسن من النظام الواقع وان امكن
لكل فرد فرد ما هو اكمل له بالنظر الى خصوصية لكنه يكون مخلا لنظام الكل وان
خفى علينا وجهه ويمثل ذلك بان المعمار اذا طرح نقش عمارة فربما كان الاحسن
لتلك العمارة من حيث الكل ان يكون بعض اطرافه مبرزا والبعض الاخر
مطبخا بحيث لو غير هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن
نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء مجلسا مثلا ما احسن قول بعضهم فى هذا
المقام هرچيز كه هست آنچنان ميبايد آنچيز كه آن نميبايد بودى
من كشكول • وهذا تشريح قول الامام حجة الاسلام ابى حامد الغزالى ليس فى
الامكان احسن مما كان الابداع لغة عبارة عن عدم النظير واصطلاحا
هو اخراج ما فى الامكان والعدم الى الوجوب والوجود قيل هو اعم من الخلق
بدليل بديع السموات والارض وخلق السموات والارض ولم يقل بديع الانسان
وقيل الابداع ايجاد الايس عن الليس والوجود عن كتم العدم والايجاد
والاختراع افاضة الصور على المواد القابلة ومنه جعل الموجود الذهنى

خارجا وقال بعضهم الابداع ايجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول
ويقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة والاحداث ايضا لكونه مسبوقا
بالزمان والابداع يناسب الحكمة والاختراع يناسب القدرة والانشاء
اخراج ما في الشيء بالقوة الى الفعل واكثر ما يقال ذلك في الحيوان قال تعالى
وهو الذي انشأكم ثم انشاناه خلقا آخر والفطر يشبه ان يكون معناه
الاحداث دفعة في الجوهري الفطر الشق يقال فطرته فانفطر الابتداء
والاختراع والبرء هو احداث الشيء على الوجه الموافق للمصلحة وقال بعضهم
الابداع والاختراع والصنع والخلق والايجاد والاحداث والفعل والتكوين
والجعل كلها الفاظ متقاربة اما الابداع فهو اختراع الشيء دفعة والاختراع
احداث الشيء لا عن شيء والصنع ايجاد الصورة في المادة والخلق تقدير
وايجاد وقد يقال للتقدير من غير ايجاد والايجاد اعطاء الوجود مطلقا
والاحداث ايجاد الشيء بعد العدم والفعل اعم من ساير اخواته والتكوين
ما يكون بتغير وتدريج غالبا والجعل اذا تعدى الى المفعولين يكون بمعنى
التصيير واذا تعدى الى واحد يكون بمعنى الخلق والايجاد ولا فرق على عرف
اهل الحكمة بين الجعل الابداعي وجعل الاختراعي في اقتضاء المجعول وهو
الماهية من حيث هي والمجعول اليه وهو الوجود وان كان بينهما فرقا من
حيث ان الاول ايجاد الايس عن مطلق الليس اي اعم من ان يكون مقيدا بما
ذكرا وغير مقيد به واعلم ان الحقايق من حيث ايجاد الايس معلوميتها
وعدميتها وتعين صورها في العلم الالهي الازلي الذاتي يستحيل ان تكون
مجعولة لكونه قادحا في صرافة وحدة ذاته تعالى ازلا غيرانه فيه تحصيلا
للحاصل فالنا نيرانما يتصور في اتصافها بالوجود وهذا ما عليه المحققون

من اهل

من اهل الكشف والنظر من تعريفات ابي البقاء الكفوي رحمه الله ذكروا ان
الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير وكذا الجزء مع الكل فاوله صاحب
المواقف بان المراد لا بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية اقول هذا لا
يلايم ما نقل عن الاشاعرة بان الصفة منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها
ما هو غيره كالخالق ومنها ما لا عينه ولا غيره كالعلم من مجموعة الحفيد ذكروا
ان القوة الجسمانية يجوز ان يكون مؤثره اثارا غير متناهية بحسب العدة
والمدة عند المتكلمين لدوام نعيم اهل الجنة اقول هذا لا يتم على راي الاشاعرة
القايلين بان المؤثر هو الله وحده من المجموعة المرقومة معنى كون صفاته تعالى
عين ذاته ان يترتب على ذاته الاحدية من حيث هي ما يترتب على ذات
مع صفة مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج
في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في
انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به بل المفهومات كلها لاجل ذاته منكشفة
عليه فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة ومرجع هذا
الى نفي الصفات مع حصول نتايجها وهو المشار اليه في نهج البلاغة بقوله
عليه السلام وتمام توحيده نفي الصفات عنه من كشكول بهاء الدين العاملي
وهو رجل شيعي واراد بقوله بقوله عليه السلام قول علي كرم الله وجهه
في خطبه المشهوره نهج البلاغه فايده في الحديث لا عدوى ولا طيرة
ولا هامة ولا صفر اقول العدوى اسم من الاعداء يقال اعداه الداء
اعداء تعدية هو ان يصيبه مثل ما اصاب الداء وذلك بان يكون
ببعير جرب مثلا فتتقى مخالطته بابل اخرى حذرا ان يتعدى ما به من
الجرب اليها فيصيبها ما اصابه وقد ابطله الاسلام وسيأتي تتمة لذلك

واما الطيرة بكسر المهملة وفتح التحتانية وقد تسكن هي التشام واصله
انهم كانوا في الجاهلية يعتمدون على الطير فاذا خرج احدهم لامر فان
راى الطير طار يمنة يتمن به واستمر وان طار يسرة تشام به ورجع وقد
ابطله الشرع اذ لا اصل له ولا جهة ولكنه يترتب اثار على ذلك ليزيين
الشيطان وزيادة الاغوآء ثم انه لا ينافي ذلك الحديث ما ورد في الصحيح
انما الشوم اي بحسب العادة لا الخلقة في ثلث الفرس والمراة والدار فانه
ذكر له تاويلات منها انهم كانوا يتطيرون فاعلمهم النبي صلى الله عليه وسلم
فلما ابوا ان ينتهوا بقيت الطيرة في هذه الثلث بمعنى ان هذه الاشياء
اكثر ما يتطير به فمن وقع في نفسه شي له اذ يتركه ويستبدل غيره وقال
بعضهم المعنى بدليل بعض الروايات ان كان الشوم حقا فهذه الثلثة
احق به بمعنى ان النفوس تتشام بها اكثر واختار الشيخ ابن الجزار انه جرى العادة
بالتشام في هذه الثلاث اشار النبي صلى الله عليه وسلم الى انه ينبغي للمرء صون
اعتقاده بالاجتناب عن تلك الاشيآء ليلا يوافق شي من ذلك القدر
فيعتقد من وقع له ذلك صحة الطيرة فمن وقع له ذلك في الدار مثلا ينبغي
ان يبادر الى التحول عنها وكذا الباقيان فانه لو استمر على ذلك ربما حمله ذلك
على صحة الطيرة واعلم انهم فسروا تشام الفرس بعدم الغزو عليه وشوم
الدار بالضيق وسوء الجار والبعد عن المسجد وشوم المراة بعدم الولادة
اقول انت خبير بان ذلك التفسير لا يناسب الطيرة بل المناسب لها على زعم
الجاهلية ذهاب المال او الجاه واما الهامة بالتخفيف في الاكثر فهي ان
الجاهلية يقولون اذا قتل الرجل ولم يقع القصاص للقاتل خرجت من راس
المقتول دودة تدور حول قبره وتصيح اسقوني اسقوني وصارت روحه

طايرا

طايرا وقيل المراد طاير الليل اي بالفارسيه بوم وقيل يزعمون ان عظم
الميت صار هامة اي طايرا يسمونه الصدى فابطل الشرع ذلك كله واما
الصفر ففيه ثلثة اقوال الاول انه كانت العرب تزعم ان الصفر حية في بطن
الانسان اذا جاع لدغته واللدغ الذي يجده عند الجوع من عضها الثاني
ان الشهر تعده العرب شوما ففي الحديث نفي زعمهم على الوجهين الثالث
ان يريد ان الصفر ليس بداخل في شهور الحرم كما يلزم من اعتبار النسي الذي
ينقله الكفار في الشهور واعلم انه نقل في كنز العباد من كتب الحنفية
في معنى من بشرني بخروج صفر بشرته بالجنة ثلثة اوجه من انه وعد
صلى الله عليه وسلم في الربيع الاول بفتح مكة وتحويل القبله ولقاء
الله تعالى بالموت واعلم انه من اعتقد ان تلك الامور اسباب للاثار المترتبة
عليها ولم يضف التدبير الى الله تعالى كافر وان علم ان الله تعالى هو
المؤثر لكنه اشفق من ترتب الاثار على تلك الامور بحسب التجربة العادية
فان وطن نفسه على ذلك اسآء وان تفأل بالخير واستعاذ به تعالى من
الشر ومضى في فعله لم يضره ما وجد في نفسه والا فيواخذ به وربما
وقع به ذلك المكروه عقوبة له كما كان يقع كثيرا لاهل الجاهلية فائدة
اذا وقع التعارض بين الحديثين وامكن الجمع بوفق ومثل هذا يسمى بمختلف
الحديث مثاله لا عدوى ولا طيرة الخ مع حديث فر من المجذوم فرارك من الاسد
والعدوى اسم من الاعدآء تقال اعداه الدآء اعداء اذا اصابه مثل ما لصاحب
الداء ثم للجمع بين الحديثين وجوه احدها ان نفي العدوى باق على عمومه
اذ قد صح قوله صلى الله عليه وسلم لا يعدي شي شيئا واما الفرار من
المجذوم فمن باب سد الذرايع ليلا يتفق لشخص يصاحب مجذوما مثلا

لعله اتفق

فاصابه الجذام مع ان الجذام بتقدير الله تعالى ابتداء لا بالعدوى فيتوهم
هو او يظن اهل الجاهلية ان ذلك بسبب المخالطة فيتشوش العقايد ويؤيد
هذا الوجه من الجمع ما روى انه قيل له صلى الله عليه وسلم انه يقع الجرب
فى الابل بواسطة المخالطة فقال عليه السلام فمن اين اعدى الاول يعنى
ان الله سبحانه وتعالى ابتدأ فى الثانى كما فى الاول الوجه الثانى ان هذه الامراض
غير معدية بطبعها لكنه قد يجعل الله اياها سببا الا انه قد يتخلف
ويؤيد ذلك ان تلك الامور اسباب ظاهرة عادية على ما اشتهر من
مذهب الاشاعرة الاترى الى قوله عليه السلام دعها اى الارض الوبئة
عنك فان من القرف اى القرب منها التلف وقريب منه ما قيل انها ليست
اسبابا بنفسها بل بسبب المخالطة والرايحة الكريهة ومثل الماء السايل
من الجرب الثالث ان المراد بنفى العدوى نفيها على وجه اليقين والامر بالاجتناب
باعتبار الظن الطبى وقد اكل صلى الله عليه وسلم مع المجذوم وقال لا عدوى
لبيان ان الله تعالى هو الذى يمرض ويشفى ونهاهم عن الدنو منه لانها
من الاسباب العادية وقيل لا عدوى على عمومه والامر بالفرار لرعاية
خاطر المجذوم ليلا يزداد حسرته لملاحظة الصحة فى الصحيح والسقم فى
نفسه وانت خبير بانه لا يلايم قوله فرارك من الاسد وقيل النفى فى قوله
لا عدوى والاثبات فى قوله فر من المجذوم بالنظر الى تفاوت الحال فى المخاطبين
فحيث جاء لا عدوى كان من المخاطب قوى اليقين يمكنه ان يدفع عن نفسه
اعتقاد العدوى وحيث جاء فر كان المخاطب ضعيفا لم يتمكن من تمام التوكل
وانت خبير بانه لو كان لا عدوى بصيغة الخطاب لكان موجها واعلم ان بعضهم
جعل قوله عليه السلام لا عدوى منسوخا او مخصوصا بقوله فر من المجذوم

وبعضهم

وبعضهم رجح حديث لا عدوى من حيث الاسناد وبعضهم اعتبر عكس
ذلك لكن المختار الجمع على ما ذكرناه من المجموعة الحفيدية **الفصل الخامس**
من كتاب النبوات فى حكاية شبهات من يقول القول بخرق العادات محال
واعلم ان قبل الخوض فى تقرير هذا النوع من الشبهات لا بد من التنبيه على
مذاهب الخلق فيه فنقول اما ابو الحسن الاشعرى فانه يجوز انخراق العادات
من كل الوجوه وبيانه فى ذكر مسايل المسئلة الاولى ان عنده قبول الحياة
والعلم والقدرة والشهوة والنفرة لا يتوقف على حصول البنية والتركيب
فالجوهر الفرد قابل لهذه الصفات فعلى هذا التقدير لا يمتنع كون الجوهر الفرد
موصوفا بجملة انواع العلوم موصوفا بجميع انواع القدر حتى يكون ذلك
الجوهر اكمل العلماء واقوى القادرين ولا يمتنع ان يكون الانسان الموصوف
بالمزاج المعتدل ميتا جمادا او المسئلة الثانية ان الجمهور يقولون عند حصول
الشرايط الثمانية يكون الابصار واجبا وتلك الشرايط الثمانية هى هذه احدها
ان تكون الحدقة سليمة عن الافات والعيوب وثانيها ان يكون الشىء بحيث
يصح ابصاره وثالثها ان لا يكون المرئى فى غاية القرب من الحدقة ورابعها
ان لا يكون فى غاية البعد وخامسها ان لا يكون فى غاية اللطافة وسادسها
عدم الساتر والحاجب وسابعها ان لا يكون فى غاية الصغر وثامنها ان
يكون مقابلا للرائى او فى حكم المقابل له فعند حصول الشرايط اطبقت
الفلاسفة والمعتزلة على ان الابصار يكون واجبا واما عند اختلالها
او اختلال بعضها فان الابصار يكون ممتنعا واما ابو الحسن الاشعرى
فمذهبه ان عند حصول هذه الاشياء يجوز ان لا يحصل الابصار وعند عدمها
يجوز ان يحصل فعلى هذا لا يمتنع ان يحضر عندنا جبال شاهقة واصوات

عالية ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يمتنع ان يبصر الاعمى الذى هو بالمشرق
بقة بالمغرب فهذا مذهبهم المسئلة الثالثة ان مذهبهم انه يجوز ان ينقلب
الجبال ذهبا ابريزا ويجوز انقلاب مياه الاودية دما وغيره ويجوز حدوث
الانسان من غير الابوين وبالجملة فينكر جميع التاثيرات والطبايع والقوى
واما الفلاسفة فانهم اطبقوا على انكار خوارق العادات الا انه يلزمهم
القول بالاعتراف بها فى مسايل المسئلة الاولى انهم جوزوا حدوث انسان
بالتولد لا بالتوالد وقرروا ذلك بان قالوا البدن الانسانى انما تولد من
مقادير مخصوصة من العناصر الاربعة فتلك المقادير اختلطت وامتزجت
فى مدة معلومة فحصل بذلك الامتزاج كيفية مزاجية معتدلة واذا تم
حدوث البدن بهذا الطريق وجب حدوث النفس المتعلقة بتدبيرها
وحينئذ يتم تكون الانسان قالوا اذا ثبت هذا فنقول لا يمتنع حصول اجزاء
مخصوصة على تلك المقادير المعلومة ولا يمتنع اختلاطها وعند اختلاطها لابد
وان يتكون ذلك المزاج وعند تكونه لا بد وان يحدث تلك النفس والموقوف
على الممكن ممكن فكان حدوث الانسان المعين على سبيل التولد ممكنا واذا
كان ذلك ممكنا كان انخراق العادات على قولهم لا زما جايز المسئلة الثانية
ان هيولى عالم الكون والفساد هيولى مشتركة الجسم المعين بالصورة المعينة
لان شكلا فلكيا اقتضى كون تلك المادة مستعدة لقبول تلك الصورة الخاصة
والاشكال الفلكية غير مضبوطة وغير معلومة وبهذا التقدير فانه
لا نوع من انواع الخوارق الا وهو ممكن محتمل فهذا شرح مذهب الفلاسفة
فى هذا الباب واما المعتزله فكلامهم فى هذا الباب مضطرب جدا فتارة
يجوزون خوارق العادات واخرى يمنعون منها وليس لهم بين البابين قانون

معلوم

معلوم وطريق مضبوط فهذا هو التنبيه على مذاهب الناس فى هذا الباب
الى هنا من المطالب العالية فى تحقيق الكلام فى الدهر والسرمد والفرق
بينهما وبين الزمان ذكر الشيخ فى اكثر كتبه ان اعتبار احوال المتغيرات
مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء
المتغيرة هو الدهر واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء الثابتة
هو السرمد هذا هو الذى رأيناه فى كتبه وما وجدنا له مزيد شرح وبيان
واقول ان الاقرب عندنا فى المدة والزمان هو مذهب افلاطون وهو ان الزمان
جوهر قايم بنفسه مستقل بذاته الا انه يقتضى تقدير هذه الاحوال المختلفة فقد — يقتضى صح
ثبت ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس فى ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم
التوغل فى شئ من المذاهب المتعلقة بالزمان الا عند الرجوع الى قول
افلاطون وهو انه موجود قايم بنفسه فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات
الموجودات القايمة المبراة عن التغيرات سميناه بالسرمد وان اعتبرنا نسبة
ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر وان
اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة له حاصلة معه فذلك
هو الزمان. انتهى ملخصا من المطالب العالية قال ابن الفارض فى خمريته المشهورة

ود ونكهها فى الحان واستجلها به ... على نغم الالحان فهى بها غنم

قال الشارح النغم جمع نغمة اى الغناء وهى صوت لا يثبت زمانا وقيل الغناء
رفع الصوت على ترتيب خاص فى الموسيقار فيندرج فيه البسيط المسمى بالا — سبتداء
فانه صوت مجرد لكنه على ترتيب خاص مضبوط عند اهل الصنعة وهو بلا
شك غناء لغة واصطلاحا واما ما قال القرطبى رحمه الله فى كشف القناع
فى تعريفه انه رفع صوت بالشعر وما قاربه من الرجز فانه يخرج منه البسيط

کما عرفت انتهی **قد تواتر فی بلاد الترک** ونواحی ارس وبلغار من خواص النباتات
والاحجار فی شان السحب والریاح والامطار ما یجزم العقل بانه لیس صادرا
عن النبات والحجر بل عن خالق القوی والقدر وسمعت غیر واحد من الثقات
انهم اذا سافروا فی الصیف اصحبوا واحدا من الکفرة یقوم باستعمال بعض
تلک الاحجار مبتهلا متضرعا فی اثناء ذلک الی الخالق سبحانه وتعالی علی طریقتهم
وله ریاضة عظیمة وترک للشهوات وتسبب فی جماعة مخصوصة مشهورة
باستنزال المطر فتحدث سحابة قدر ما یظل اولئک السفر فیها ریح تدفع
عنهم البعوض تسیر معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا
وربما یستقبلهم فرقة اخری معهم سحابة تکفیهم وریح الی خلاف
جهة هذه الریح وانکار هذا عندهم من قبیل انکار المحسوسات واما حدیث
النبات الذی ینفتح به القید من الحدید علی قوایم الفرس عند اصابته فمشهور
ولعمری ان النصوص الواردة فی اسناد امثال هذه الاثار الی القادر المختار
قاطعة وطرق الهدی الی ذلک واضحة لکن من لم یجعل الله له نورا فما له من نور
من شرح المقاصد فی اخر مباحث کاینات الجو وما یحدث علی الارض **فائده**
مشهور آنست که حکما میکویند خدا عالمست بکلیات وجزئیات بر وجه کلی
وابو البرکات بغدادی مخالف ایشانست ومولانا قطب الدین رازی در
محاکمات میکوید مراد قدما آنست که علم حق زمانی نیست ودر حق او ماضی
ومستقبل وحال تصور نمیتوان کرد بلکه امتداد زمان با حوادث که متقارن
اجزاء اوست بیکدفعه نزد او حاضرست وهمه نسبت با او متساویند و چون
خواهی که این معنی را دریابی زمان را ریسمانی فرض کن که هر جزو برنکی باشد اکر
موری متحرک او را مشاهده کند هر دم رنکی ظاهر شود و رنکی غایب کردد

واکر

مُثُل افلاطونیه

واکر تو مشاهده کنی همه را به یکنظر توانی دید ازمفاتیح مبیدی در شرح
دیوان علی کرم الله وجهه **رب النوع** اشراقیین کویند هر نوع از افلاک
وکواکب وبسایط عنصریه ومرکبات واشباح مجرده ربی دارند که عقل مدبر
آن نوعست واوست غازی ومنمی ومولد در اجسام نامیه چه
ممتنع است که این افعال از قوت عدیم الشعور صادر شود واین افعال
اکر از نفوس ما صادر شدی ما را شعور باین افعال بودی وقصد
بستان مادر در اطفال وامتصاص شیر وغیر آن مستند برب النوع است
والوان غریبه ونقوش متناسبه در پر طاوس مثلا از اشراقات نوریه
ونسب معنویه است که در وست وفرق میان نفس ورب النوع آنست که
نفس متعلق بیک بدن است ورب النوع بجمیع ابدان نوع ونفس متالمست
بتالم بدن واستکمال بوسیلهٔ بدن میکند ورب النوع نه واورا کلی
نوع کویند بمعنی اصل نوع نه بمعنی کلی منطقی ومثل افلاطون عبارت ازین
عقولست واین غیر مثل معلقه است مفاتیح **عالم المثال** ذهب بعض
المتالهین من الحکماء ونسب الی القدماء الی ان بین عالمی المحسوس والمعقول
واسطة تسمی عالم المثال لیس فی تجرد المجردات ولا فی مخالطة المادیات
وفیه لکل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتی الحرکات والسکنات
والاوضاع والهیئات والطعوم والروایح مثال قایم بذاته معلق لا فی
مادة ومحل یظهر للحس بمعونة مظهر کالمرآة والخیال والماء والهواء ونحو ذلک
وقد ینتقل من مظهر الی مظهر وقد یبطل کما اذا فسدت المرآة والخیال او
زالت المقابلة او التخییل وبالجملة هو عالم عظیم الفسحة غیر متناه یحذو
حذو العالم الحسی فی دوام حرکة افلاکه المثالیة فی قبول عناصره ومرکباته

جابلقا وجابرصا

واثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون
ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهي عجايبه ولا تحصى مدنه
ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما
الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلايق ومن هذا العالم تكون الملايكة والجن
والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة والمفارقة
الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة
والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد
الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي
في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتألم باللذات والالام
الجسمانيه وايضا يكون من الصور المعلقة نورانيه فيها نعيم السعداء
وظلمانيه فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات
فان جميع ما يرى في المنام او تتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند
غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس
كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرايب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض
الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه
ظهر من بعض جدران البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوات
وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة او
زمان قريب الى غير ذلك والقايلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة
والتجارب الصحيحة ومنهم يحتج بان ما يشاهد من تلك الصور الجزئيه في
المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم
العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام

فيلتذ

الكبير

الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت
اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين انتهى من شرح المقاصد في آخر المقصد
الرابع وهذه اي المشي على الماء والهواء والصعود الى السماء مع الابدان وغير
ذلك من طي الارض ونحوه واحكام الاقليم الثامن اي العالم المثالي لان العالم
المقداري منقسم بثمانية اقسام سبعة منها هي الاقاليم السبعة التي فيها
المقادير الحسيه والثامن منه فيه المقادير المثالية وهي عالم مثل المعلقه
الذي يوجد منه الابدان الصاعدة الى السماء لاستحالة صعود الابدان
العنصرية اليها وهذا عند البعض واكثر الظاهر العجايب والغرايب من الانبياء
والاولياء للوصول الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه الذي فيه جابلق
وجابرص وهورقليا ذات العجايب وهذه اسماء مدن في عالم المثال وقد نطق
بها الشارع عليه الصلاة والسلام الا ان جابلق وجابرصا من عالم عناصر المثل
وهورقليا من عالم افلاك المثل من شرح حكمة الاشراق للعلامة الشيرازي من
النسخة المنقولة عن خطه رحمه الله هو المعز قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم محبة العباد لله مجاز عن ارادة
نفوسهم اختصاصه بالعبادة دون غيره ورغبتهم فيها ومحبة الله
عباده ان يرضى عنهم ويحمد فعلهم والمعنى ان كنتم مريدين لعبادة الله
على الحقيقة فاتبعوني حتى يصح ما تدعونه من ارادة عبادته يرض عنكم
ويغفر لكم وعن الحسن زعم اقوام على عهد رسول الله انهم يحبون الله
فاراد ان يجعل لقولهم تصديقا من عمل فمن ادعى محبته وخالف سنة رسوله
فهو كذاب وكتاب الله يكذبه واذا رايت من يذكر محبة الله ويصفق بيديها
مع ذكرها ويطرب وينعر ويصعق فلا تشك في انه لا يعرف ما الله ولا يدري

هورقليا

ما محبة الله واما تصفيقه ونعرته وطربه وصعقته الا لانه تصور فى
نفسه الخبيثة صورة مستملحة معشقة فسماها الله بجهله ودعارته
ثم صفق وطرب ونعر وصفق على تصورها وربما رايت المنى قد بل اردان
ذلك المحب عند صعقته وحمقى العامة حواليه قد ملأوا اردانهم بالدموع
لما رققهم من حاله من تفسير الكشاف فى سورة ال عمران قال الامام
الرازى فى التفسير الكبير خاض صاحب الكشاف فى هذا المقام فى الطعن فى
اولياء الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل ان يكتب مثله فى كتب الفحش فهب
انه اجترأ فى الطعن فى اولياء الله فكيف اجترأ على كتبة ذلك الكلام الفاحش
فى تفسير كلام الله المجيد فنسأل الله العصمة والهداية انتهى فرحم الله امرأً
عرف قدره ولم يتعد طوره نا اسمعيل قال حدثنى اخى عن ابن ابى ذئب عن
سعيد المقبرى عن ابى هريرة رضى الله عنه قال حفظت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم وعاءين فاما احدهما فبثثته واما الآخر فلو بثثته
قطع هذا البلعوم البلعوم مجرى الطعام من صحيح البخارى فى باب حفظ العلم
قوله وعاءين هو تثنية الوعاء بكسر الواو وبالمد وهو الظرف الذى يحفظ فيه
الشىء واطلق المحل واراد الحال اى نوعين من العلوم وبثثته اى نشرته
وقطع اى لقطع فحذف منه اللام قال ابن بطال البلعوم الحلقوم وهو مجرى
النفس الى الرئة والمرى هو مجرى الطعام والشراب الى المعدة فيتصل بالحلقوم
وقال المراد من الوعاء الثانى احاديث اشراط الساعة وما عرف به النبى صلى الله
عليه وسلم من فساد الدين وتغير الاحوال والتضييع لحقوق الله تعالى كقوله
صلى الله عليه وسلم يكون فساد هذا الدين على يدى اغيلمة سفهاء من قريش
وكان ابو هريرة يقول لو شئت ان اسميهم لخشى على نفسه فلم يصرح ولذلك

ينبغى

ينبغى لمن امر بمعروف اذا خاف على نفسه فى التصريح ان يعرض ولو كانت
الاحاديث التى لم يصرح بها من الحلال والحرام ما وسعه كتمها بحكم الآية وقول
هذا الحديث هو قطب مدار استدلالات المتصوفة فى الطامات والشطحيات
يقولون هاهو ذا ابو هريرة عريف اهل الصفة الذين هم شيوخنا فى الطريقة
عالم بذلك قائل به والمراد بالاول علم الاحكام والاخلاق وبالثانى علم الاسرار
المصون عن الاغيار المختص بالعلماء بالله من اهل العرفان وقال قائلهم

شعر يا رب جوهر علم لو ابوح به — لقيل لى انت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمى — يرون اقبح ما يأتونه حسنا

وقال بعضهم العلم المكنون والسر المصون علمنا وهو نتيجة الخدمة وثمرة
الحكمة لا يظفر بها الا الغواصون فى بحار المجاهدات ولا يسعد بها الا المصطفون
بانوار المشاهدات اذ هى اسرار متمكنة فى القلوب لا تظهر الا بالرياضة
وانوار ملمعة فى الغيوب لا تنكشف الا للنفوس المرتاضة واقول نعم ما قال
لكن بشرط ان لا يدفعه القواعد الاسلامية ولا تنفيه القوانين الايمانية
اذ ما بعد الحق الا الضلال قال الشيخ ابو حامد الغزالى قدس سره متصوفة
اهل الزمان الا من عصمه الله اغتروا بالزى والمنطق والهيئة من السماع
والرقص والطهارة والجلوس على السجادات مع اطراق الرأس وادخاله فى
الجيب كالمتفكر ومن تنفس الصعداء وخفة الصوت فى الحديث الى غير
ذلك فظنوا ان ذلك ينجيهم منهم فلم يعتبروا ويتعبوا انفسهم قط فى
المجاهدة والرياضة ومراقبة القلب وتطهير الباطن والظاهر من الآثام
الخفية والجلية وكل ذلك من اوائل منازل المتصوفة ولو فرغوا عن جميعها
لما جاز لهم ان يعدوا انفسهم من الصوفية كيف ولم يحوموا حولها قط

بل يتكالبون على الحرام والشبهات واموال السلاطين ويتنافسون في الفلس
والرغيف والجنه ويتحاسدون على النقير والقطمير ويمزق بعضهم اعراض
بعض وليسوا من الرجال بل هم اعجز من العجايز في المعارك فاذا كشف عنهم
الغطا فوا فضيحتاه على رؤس الاشهاد وقال ومنهم طايفة ادعت علم المعرفة
ومشاهدة الحق ومجاوزة المقامات والاحوال ولا تعرف هذه الامور الا بالاسامي
والالفاظ الا انه تلقف من الفاظ الطائفة كلمات فهو يرددها ويظن
ان ذلك علم اعلى من علوم الاولين والاخرين فهو ينظر الى الفقهاء والمفسرين
والمحدثين بعين الازرا حتى ان الفلاح يترك فلاحته والحايك حياكته
ويلازمهم اياما ويتلقف منهم هذه الكلمات المزيفة فهو يرددها كانه
يتكلم عن الوحي ويخبر عن سر الاسرار ويستحقر بذلك جميع العباد والعلماء
فيقول في العباد انهم اجراء متعبون وفي العلماء انهم بالحديث عن الله
محجوبون ويدعي لنفسه انه الواصل الى الحق وانه من المقربين وهو عند الله
من الفجار المنافقين وعند ارباب القلوب من الحمقاء الجاهلين واصناف
غرور اهل الاباحة من المتشبهين بالصوفية لا تحصى وانواعها لا تستقصى
ومن الله الاستعانة وبالله الاستعاذة من شرح صحيح البخاري للفاضل
الكرماني رحمه الله فتح دانستن اصول وقواعد عقايد يا بطريق فكرست
وآن مسلك متكلمين وحكماء مشائين است ويا بطريق رياضت وآن
مسلك صوفيه وحكماى اشراقين است ايشانرا رواقيين هم كويند
مثل الفريقين كالاعمى والاصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا افلا
تذكرون در طريق اول خار شبهه وشك بسيارست وقدم عقل از هكذر
افكار افكار مثنوى باى استدلاليان جوبين بود باى جوبين سخت بى تمكين بود

فتح دانستن

كركسى

كر كسى از عقل با تمكين بدى … فخر رازى راز دار دين بدى غايت دليل
مناقشه وخلافست واساس قياس بر تخمين وكزاف امام فخر الدين
رازى كويد نظم نهاية اقدام العقول عقال … واكثر سعى العالمين ضلال

وكم قد رأينا من رجال ودولة … فبادوا جميعا مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها … رجال فزالوا والجبال جبال
وارواحنا في وحشة من جسومنا … وحاصل دنيانا اذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا … سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

وغايت عنايت علما درشان كلام كلام امام غزاليست در احيا كه در هر شهر
شخصى مى بايد كه اين علم داند در دفع شبهه مبتدعان راند حاشا كه اكابر
متكلمين تصحيح عقايد خود بدلايل كلاميه كرده باشند ماخذ انوار عقايد
ايشان مشكاة نبوتست وغرض از كلام غير افحام جاحد والزام معاند نيست
انصاف آنكه بچراغ عقل راه حق نميتوان ديد وبوسيله برهان بمطلوب
اصلى نميتوان رسيد نظم لقد طفت في تلك المعاهد كلها … وصيرت طرفي
بين تلك المعالم … فلم ار الا واضعا كف حاير على ذقن او قارعا سن نادم
كسى از هواجس نفسانى ووساوس شيطانى نجات يابد كه طفل مكتب علمك
ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما باشد واشك نياز برخاك راه
سالكان مسالك طريقت وما لكان ممالك حقيقت باشد در طريق تصوف
انوار الهى وفيوض غير متناهى است ومعرفت اشيا كما هى از نماه تا ماهى

شعر علم التصوف علم ليس يعرفه … الا اخو فطنة بالحق معروف
وليس يعرفه من ليس يشهده … وكيف يشهد ضوء الشمس مكفوف ظ

خاطرت كه رقم فيض بذير وهيهات مكر از نقش براكنده ورق ساده كنى

قال الشيخ ابو يزيد ميفرمايد اخذتم علمكم ميتا عن ميتٍ واخذنا علمنا
عن الحي الذي لا يموت امام فخر الدين با شيخ نجم الدين كفت بم عرفت
ربك فرمود بواردات ترد على القلوب فتعجز النفوس عن تكذيبها
ومخالفة اين طايفه بايكديكر مبنى است بر اختلاف مشرب در كتمان و افشای
اسرار بعضى ميكويد نظم ابكي الى الشرق اذ كانت منازلكم ۰ من جانب الغرب
خوف القيل والقال ۰ اقول بالخد خالاً حين اذكره ۰ خوف الرقيب وما بالخد
من خال ۰ بعضى كويند ۰ الا فاسقني خمرا وقل لي هي الخمر ۰ ولا تسقني سرا
اذا امكن الجهر ۰ وبح باسم من اهوى ودعني عن الكنى ۰ فلا خير في اللذات
من دونها ستر ۰ جمعى پندارند كه دانش منحصر در علوم رسميه است ۰۰
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون شعر بين المحبين سر ليس يفشيه
قول ولا قلم للخلق يحكيه ۰ ابن عباس رضى الله عنهما كويد شبى با امير المؤمنين
على كرم الله وجهه صحبت داشتم تا روز شرح باء بسم الله ميفرمود و من
خود را پيش او چون سبوى يافتم پيش درياى بزرك وهم فرمود كه اكر تفسير
الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن بكويم
شما مرا سنكسار كنيد وحضرت امير فرمود در سينه من علميست كه اكر
انرا بر شما اظهار كنم بر خود بلرزيد چنانچه ريسمان دراز در چاه اب وهم
فرمود لو شئت لاوقرت سبعين بعيرا في تفسير فاتحة الكتاب وهم انحضرت
اشارت بسينه بى كينه خود فرمود ان ههنا لعلوما جمة لو وجدت لها
حمله در صحيح بخارى مذكور است كه ابو هريرة رضى الله عنه كفت حملت عن
النبي صلى الله عليه وسلم وعائين من العلم اما الواحد فبثثته فيكم واما
الآخر فان بثثته قطع مني هذا البلعوم ۰ وامام زين العابدين قدس سره

فرمود

فرمود نظم انى لاكتم من علمى جواهره كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

وقد تقدم فى هذا ابو حسن الى الحسين ووصى قبله الحسنا
يا رب جوهر علم لو ابوح به لقيل لى انت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمى يرون اقبح ما ياتونه حسنا

وجنيد كفت لا يبلغ احد درجة الحقيقة حتى يشهد فيه الف صديق
بانه زنديق زنهار وهزار زنهار كه از انكار اوليا احتراز كنى وباعتقاد
در فيض بر روى دل باز كنى شيخ محى الدين رضى الله عنه در باب هفتاد
وسيوم از فتوحات كويد ابو يزيد با ابو موسى اردبيلى كفت اى ابى موسى
چون بيابى كسى را كه ايمان بسخن ارباب طريقت داشته باشد التماس كن كه
براى تو دعا كند براى انكه دعاى او بى شبهه مستجابست تو از موسى
فاضلتر نخواهى بود ببين كه او را با خضر عليهما السلام چه صورتها
رو نمود وكفته اند پيش علما محافظت زبان بايد كرد و پيش سلاطين
محافظت چشم و پيش اوليا محافظت دل اكر ايشان ميل حال كنند براى راحت
فقراست وكار مخصوص بايشان خواه كج باشد وخواه راست رجال لا
تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وحمار زقناهم ينفقون الفضة بطولها
نفى درويشان ضلالت صرف وجهالت محض است اكر ميدانى وكسى را
ازين چه نقصان يو از كمال خود باز ميمانى لكن چون ملحد بصورت موحد
بر مى ايد وزنديق بهيات صديق مى نمايد تميز ميان اين طوايف مشكل است
وطالبان صادق را ازين تميز خون در دل است ۰ از فواتح شرح ديوان
على كرم الله وجهه للقاضى الفاضل امير حسين ميبدى رحمه الله تعالى
فصل ومن هذه المتصوفة المريدين قوم بطاليل معتوهون اشبه شئ

بالمجانين من العقلاء وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية واحوال
الصديقين وعلم ذلك من احوالهم من يفهم عنهم من اهل الذوق مع انهم
غير مكلفين ويقع لهم من الاخبار عن المغيبات عجايب لانهم لا يتقيدون
بشي فيطلقون كلامهم في ذلك ويأتون منه بالعجايب وربما ينكر الفقهاء
انهم على شي من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم والولاية
لا تحصل الا بالعبادة وهو غلط فانه فضل الله يوتيه من يشاء ولا يتوقف
حصول الولاية على العبادة ولا غيرها واذا كانت النفس الانسانية ثابتة
الوجود فالله تعالى يخصها بما شاء من مواهبه وهولاء القوم لم تعدم نفوسهم
الناطقه ولا فسدت كحال المجانين وانما فقد لهم العقل الذي يناط به
التكليف وهو صفة خاصة للنفس وهي علوم ضرورية للانسان
يستد بها نظره ويعرف احوال معاشه واستقامة منزله وكانه اذا
ميز احوال معاشه لم يبق له عذر في قبول التكليف واصلاح معاده وليس
من فقد هذه الصفة بفاقد لنفسه ولا ذاهل عن حقيقته فيكون موجود
الحقيقة معدوم العقل التكليفي الذي هو معرفة المعاش ولا استحالة
في ذلك ولا يتوقف اصطفاء الله عباده للمعرفة على شي من التكاليف
فاذا صح ذلك فاعلم انه ربما يلتبس حال هولاء بالمجانين الذين تفسد نفوسهم
الناطقة ويلتحقون بالبهايم ولك في تمييزهم علامات منها ان هولاء البهاليل
تجد لهم وجهة ما لا يخلون عنها اصلا من ذكر وعبادة لكن على غير الشروط
الشرعية لما قلناه من عدم التكليف والمجانين لا تجد لهم وجهة اصلا
ومنها انهم يخلقون على البله من اول نشوهم والمجانين يعرض لهم الجنون
بعد برهة من العمر لعوارض بدنية طبيعية فاذا عرض لهم ذلك وفسدت
نفوسهم

نفوسهم الناطقة ذهبوا بالخيبة ومنها كثرة تصرفهم في الناس بالخير
والشر لانهم لا يتوقفون على اذن لعدم التكليف في حقهم والمجانين لا تصرف
لهم وهذا فصل انتهى بنا الكلام اليه . من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون
قال الحكيم اللاهجي في رسالته التي الفها لدفع مطاعن الناس عن حضرة
الشيخ الامام الاكبر الحاتمي الحاتمي رضي الله عنه ما نصه وكذلك الذي تكلموا
في مسئلة الوجود تكلموا في مسئلة ايمان فرعون مع انه رضي الله عنه
قال انه اخذ فصوص الحكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكره في
اول الخطبة فمنكره ما انكره بل انكر رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث
لا يشعر وما انتفع به لانه ليس من الناس الذي اخبره صلى الله عليه وسلم
انهم ينتفعون به اما ترى انه صلى الله عليه وسلم كيف قال خذه واخرج
به الى الناس ينتفعون به ولم يقل لينتفعوا به لان النفع متحقق ولكن
للناس الذي نسي ما وقع له في الميثاق فبالذكر تذكر قال تعالى فان الذكرى
تنفع المومنين فكل ما في الفصوص من المعاني والالفاظ من رسول الله
صلى الله عليه وسلم واما ما قال رضي الله عنه في الفتوحات في الباب الثاني
والستين في مراتب طبقات جهنم وتفاوتها وهوان فرعون وامثاله الذين
ادعوا الربوبية ونفوها عن الله تعالى له الدرك الاسفل من النار فالظاهر
ان بينهما تناقضا وعلى الله قصد السبيل . انتهى كلام اللاهجي واقول
قال الشيخ قدس سره في الباب الثالث والسبعين وثلثماية من الفتوحات
العالم الالهي هو الذي كان الله معلمه بالالهام والالقاء وانزال الروح
على قلبه وهذا الكتاب يعني الفتوحات من ذلك النمط عندنا فوالله ما كتبنا
منه حرفا الا عن املاء الهي والقاء رباني ونفث روحاني في روع كياني

هذا جملة الامر مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا انبياء مكلفين وانما هو
علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرعه على السنة رسله وانبيائه عليهم
الصلاة والسلام انتهى كلام الشيخ رضى الله عنه فعلى هذا يكون التناقض المذكور
مستلزما لتناقض آخر اشد اشكالا من الاول فتامله • كتبه الفقير محمد راغب

حكى عن بعض الكرامية ان الولى قد يبلغ درجة النبى بل اعلى وعن بعض الصوفيه
ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان
خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من
ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولى لا يبلغ درجة النبى لان
النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولى اذا بلغ
الغاية فى المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهى ولم
يضره ذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول
خاصة بان النبى مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصى مامون
عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحى ومشاهدة الملك
مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات
والثانى بان النبوة تنبئ عن البعث والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة
للجانبين وتتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية
غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة
نعم قد يقع تردد فى ان نبوة النبى افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما فى
النبوة من معنى الواسطة بين الجانبين والقيام لمصالح الخلق فى الدارين
مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثانى لما فى الولاية من معنى القرب
والاختصاص الذى يكون فى النبى فى غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبى وفى

كلام

كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا
وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبى
افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق
لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها
مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذى هو الانباء وان
كانت دائمة من حيث باطنها الذى هو الولاية اعنى التصرف فى الخلق بالحق
فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه وسلم حملة تصرف ولايته بهم يتصرف
فى الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولى
الا مظهر تصرف النبى واما بطلان القول بسقوط الامر والنهى فلعموم الخطابات
ولان اكمل الناس فى المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان
التكاليف فى حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى زلة بل بترك الافضل
نعم حكى عن بعض الاولياء انه استعفى الله عن التكاليف وساله الاعتاق
عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذى هو مناط التكليف
ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وانت خبير بان العارف لا يسأم
من العبادة ولا يفتر فى الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض
النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له
كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق فى ملاحظة جناب الحق بحيث
يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه فى حكم غير
المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما
يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو
الجنون الذى ربما يرجح على بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء

وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع استغراقهم اكمل وابحذا
اشمل لا يخلون باد فى طاعة ولا يذهلون من هذا الجانب ساعة لان
قوتهم القدسيه من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا
ينعى عليهما دفى زلة عن منهج الصواب • من شرح المقاصد للتفتازانى
والقول بالحلول والاتحاد محكى عن النصارى فى حق عيسى عليه السلام
وعن بعض الغلاة فى حق ائمتهم وعن بعض المتصوفه فى حق كملتهم واما
ما يدعى بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء فى التوحيد وانه لا كثرة
فى الوجود اصلا فبحث آخر ش يعنى كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد
على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات
والاحتمالات التى ذهب اليها اوهام المخالفين فى هذا الاصل ثمانية حلول
ذات الواجب وصفته فى بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون
منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى
ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هى الوجود والعلم والحياة المعبر
عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون آنا اينا روحا
قدسا ويعنون بالجوهر القايم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد
ثلثه جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم
والحياة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة
الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهى اقنوم العلم اتحدت
بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكائية
وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطوريه وبطريق
الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال

ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل تركب اللاهوت
والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر
عنه خوارق العادة وقد تفارقه فتحله الالام والآفات الى غير ذلك
من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة
القايلون بانه لا يمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى كجبريل فى صورة دحية
الكلبى وكبعض الجن او الشياطين فى صورة الاناسى ولا يبعد ان يظهر
الله فى صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك على رضى الله عنه
واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم فى الكمالات العلمية والعملية
فلهذا كان يصدر عنهم فى العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية
ومنهم بعض المتصوفة القايلون بان السالك اذا امعن فى السلوك
وخاض فى لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا
كبيرا كالنار فى الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير
وصح ان يقول هو انا وانا هو وح يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرايب
والعجايب ما لا يتصور من البشر وفساد الرايين غنى عن البيان وههنا
مذهبان آخران يوهمان بالحلول والاتحاد وليسا منه فى شىء الاول ان
السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد
والعرفان بحيث تضمحل ذاته فى ذاته تعالى وصفاته فى صفاته ويغيب
عن كل ما سواه ولا يرى فى الوجود الا الله تعالى وهذا الذى يسمونه الفناء
فى التوحيد واليه يشير الحديث الالهى ان العبد لا يزال يتقرب الى بالنوافل
حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر
ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان

تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نعترف
من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان
دون البرهان والله الموفق والثاني ان الواجب هو الوجود المطلق
وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي
بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا
بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا
ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج
عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن
من يضلل الله فما له من هاد. من شرح المقاصد **في جواز قتل الجراد**
اختلف العلماء في قتل الجراد اذا دخل بارض قوم وافسد فقيل لا يقتل
وقال اهل الفقه كلهم يقتل احتج الاولون بانه خلق عظيم من خلق الله
يأكل من رزق الله ولا يجري عليه القلم وبما روي لا تقتلوا الجراد فانه
جند الله الاعظم واحتج الجمهور بان في تركها فساد الاموال وقد رخص
النبي صلى الله عليه وسلم بقتال المسلم اذا اراد اخذ ماله فالجراد اذا
ارادت افساد الاموال كانت اولى ان يجوز قتلها الا ترى انهم اتفقوا على
انه يجوز قتل الحية والعقرب لانهما يؤذيان الناس فكذلك الجراد روى ابن ماجه
وانس بن مالك رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا دعا
على الجراد يقول اللهم اهلك كباره واقتل صغاره وافسد بيضه واقطع
دابره وخذ بافواههم عن معايشنا وارزقنا انك سميع الدعاء قال رجل
يا رسول الله كيف تدعو على جند من اجناد الله بقطع دابره قال ان الجراد
نثرة حوت في البحر من تفسير القرطبي عليه الرحمة عند تفسير قوله تعالى

فارسلنا

في حديث ابن عباس رضي الله عنهما الجرادة نثرة حوت اي عطسته انتهى م

من دوني نخ

فارسلنا عليهم الطوفان والجراد الخ **في ذرية ابليس عليه اللعنة**
واختلف اهل التفسير هل لابليس ذرية من صلبه فقال الشعبي سألني
رجل فقال هل لابليس زوجة فقلت ان ذلك عرس لم اشهده ثم تذكرت
قوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دون الله فعلمت انه لا تكون
ذرية الا من زوجة فقلت نعم وقال مجاهد ان ابليس ادخل فرجه في فرج
نفسه فباض خمسة بيضات فهذا اصل ذريته وقيل ان الله تعالى
خلق له في فخذه اليمنى ذكرا وفي اليسرى فرجا فهو ينكح هذه بهذا فيخرج له
كل يوم عشر بيضات يخرج من كل بيضة سبعون شيطانا وشيطانة
فهو يخرج وهو يطير واعظمهم عند ابيهم منزلة اعظمهم في بني آدم
فتنة وقال قوم ليس له اولاد ولا ذرية وذريته اعوانه من الشياطين
وقال القشيري ابو نصر والجملة ان الله تعالى اخبر ان لابليس اتباعا وذرية
وانهم يوسوسون الى بني آدم وهم اعداؤهم ولا يثبت عندنا تحقيق في
كيفية التوالد منهم وحدوث الذرية عن ابليس فيتوقف الامر فيه
على نقل صحيح قلت الذي ثبت في هذا الباب من الصحيح ما ذكره الحميدي
في الجمع بين الصحيحين عن الامام ابي بكر البرقاني انه خرج في كتابه مسندا عن
ابي محمد عبد الغني بن سعيد الحافظ من رواية عاصم عن ابي عثمان عن سلمان
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكن اول من يدخل السوق ولا
آخر من يخرج منها فيها باض الشيطان وفرخ وهذا يدل على ان للشيطان
ذرية من صلبه والله اعلم قال ابن عطية وذريته ظاهر اللفظ يقتضي
الموسوسين الذين يأتون بالمنكر ويحملون على الباطل وذكر الطبري وغيره
ان مجاهدا قال ذرية ابليس الشياطين وكان يعدهم زلنبور صاحب الاسواق

ويضع رايته فى كل سوق بين السماء والارض يجعل تلك الراية على حانوته
اول من يفتح وآخر من يغلق ولبيتنى صاحب المصائب يامر بضرب الوجوه
وشق الجيوب والدعا بالويل والحرب والأعور صاحب ارباب الربا ومسوط
صاحب الاخبار ياتى بها فيلقيها فى افواه الناس فلا يجدون اصلا وداسم
الذى اذا دخل الرجل بيته فلم يسلم ولم يذكر اسم الله بصره من المتاع مالم
يرفع وما لا يحسن موضعه واذا اكل ولم يذكر اسم الله اكل معه قال الاعمش
وانى ربما دخلت البيت فلم اذكر اسم الله ولم اسلم فرايت مطهرة فقلت ارفعوا
هذه وخاصمتهم ثم اذكر فاقول داسم اعوذ بالله منه زاد الثعلبى وغيره عن
مجاهد والابيض وهو الذى يوسوس للانبياء وصخر وهو الذى اختلس خاتم
سليمان عليه السلام والولهان وهو صاحب الطهارة يوسوس فيها
والاقيلس وهو صاحب الصلاة يوسوس فيها مرة وهو صاحب المزامير
وبه يكنى والهفاف يكون بالصحارى يضل الناس ويتيههم ومنهم الغيلان
وحكى ابو مطيع مكحول بن الفضل النسفى فى كتاب اللؤلؤيات عن مجاهدات
الهفاف هو صاحب الشراب ولقوس صاحب التحريش والاعور صاحب
ابواب السلطان قال وقال الدارانى ان لابليس شيطانا يقال له المتقاضى
يتقاضى ابن آدم فيخبر بعمل كان عمله فى السر منذ عشرين سنة فيحدث به فى العلانية
قال ابن عطية وهذا مما لم يات به سند صحيح وقد طول النقاش فى هذا
المعنى وحكى حكايات تبعد عن الصحة ولم يمر بى فى هذا صحيح الا ما فى
كتاب مسلم من ان للصلاة شيطانا اسمه خنزب وذكر الترمذى ان للوضوء
شيطانا يسمى الولهان من تفسير القرطبى فى سورة الكهف عند تفسير
قوله تعالى افتتخذونه وذريته الخ يا ابرهيم على ارادة القول اى قالت

الملايكة يا ابرهيم اعرض عن هذا الجدال انه قد جاء امر ربك قدره بمقتضى
قضائه الازلى بعذابهم وهو اعلم بحالهم وانهم آتيهم عذاب غير مردود
مصروف بجدال ولا دعاء ولا غير ذلك من البيضاوى فى سورة هود عليه السلام
قوله قدره بمقتضى قضائه الازلى الخ قال المصرح فى شرح المصابيح القضاء
الارادة الازلية والعناية الالهية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب
خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء فى اوقاتها يعنى ان لصفة
الارادة الالهية تعلقا قديما بوجود الاشياء فى وقته المخصوص فيما لا يزال
وتعلقا حادثا به فى وقت وجوده بالفعل والقضاء هو التعلق القديم
ولذا وصفه المصرح بالازلى والقدر التعلق الحادث لا ان القضاء هو نفس هو المعنى
الارادة كما يوهمه ظاهر كلامه. شهاب اول شبهة وقعت فى الخليقة
ومن مصدرها فى الاول ومن مظهرها اعلم ان اول شبهة وقعت
فى البرية شبهة ابليس لعنه الله ومصدرها استبداده بالرأى
فى مقابلة النص واختياره الهوى فى معارضة الامر واستكباره بالمادة
التى خلق منها وهى النار على مادة آدم عليه السلام وهى الطين وانشعبت
هذه الشبهة سبع شبهات وسارت فى الخليقة وسرت فى اذهان
الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلال وتلك الشبهات مسطورة
فى شرح الاناجيل الاربعة انجيل لوقا ومارقوس ويوحنا ومتى ومذكورة
فى التوراة مترتبة على شكل مناظرة بينه وبين الملايكة بعد الامر بالسجود
والامتناع منه قال كما نقل عنه انى سلمت ان البارى تعالى الهى واله
الخلق عالم قادر ولا يسأل عن قدرته ومشيئته فانه مهما اراد شيئا
قال له كن فيكون وهو حكيم الا انه يتوجه على ساق حكمته اسوله قالت الملايكة

ما هي وكم هي قال لعنه الله سبع الاول منها ان الله علم قبل خلقي ايش يصدر
عني ويحصل فلم خلقني اولا وما الحكمة في خلقه اياي والثاني اذ خلقني على
مقتضى ارادته ومشيته فلم كلفني بمعرفته وطاعته وما الحكمة في التكليف
بعد ان لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية والثالث اذ خلقني وكلفني
فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت واطعت فلم كلفني بطاعة
آدم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد ان لا يزيد
ذلك في معرفتي وطاعتي والرابع اذ خلقني وكلفني على الاطلاق وكلفني
بهذا التكليف على الخصوص فاذا لم اسجد لم لعنني واخرجني من الجنة
وما الحكمة في ذلك بعد ان لم ارتكب قبيحا الا قولي لا اسجد الا لك والخامس
اذ خلقني وكلفني مطلقا وخصوصا فلم اطع فلعنني وطردني فلم طرقني
الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستي حتى اكل من الشجرة
المنهي عنها واخرجه من الجنة معي وما الحكمة في ذلك بعد ان لو منعني من
دخول الجنة استراح مني آدم وبقي خالدا فيها والسادس اذ خلقني وكلفني
عموما وخصوصا ولعنني ثم طرقني الى الجنة وكانت الخصومة بيني وبين
آدم فلم سلطني على اولاده حتى اراهم من حيث لا يرونني ويؤثر فيهم وسوستي
ولا يؤثر في حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم وما الحكمة في ذلك
بعد ان لو خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشوا طاهرين
سامعين مطيعين كان احرى بهم واليق بالحكمة والسابع سلمت هذا
كله خلقني وكلفني مطلقا ومقيدا واذ لم اطع لعنني وطردني واذا
اردت دخول الجنة مكنني وطرقني واذا عملت عملي اخرجني ثم سلطني الى بني
آدم فلم اذا استمهلته امهلني فقلت انظرني الى يوم يبعثون قال انك من

المنظرين

المنظرين الى يوم الوقت المعلوم وما الحكمة في ذلك بعد ان لو اهلكني في
الحال استراح الخلق مني وما بقي شر ما في العالم أليس بقاء العالم على
نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر قال فهذه حجتي على ما ادعيته في
كل مسئلة قال شارح الانجيل فاوحى الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام
قولوا له فانك في تسليمك الاول اني الهك واله الخلق غير صادق ولا
مخلص اذ لو صدقت اني اله العالمين ما احتكمت علي بلم فانا الله الذي لا
اله الا انا لا اسأل عما افعل والخلق مسئولون هذا الذي ذكرته مذكور في
التوراة ومسطور في الانجيل على الوجه الذي ذكرته وكنت برهة من الزمان
اتفكر واقول من المعلوم الذي لا مرية فيه ان كل شبهة وقعت لبني آدم
فانما وقعت من اضلال الشيطان الرجيم ووساوسه نشأت من شبهاته
واذا كانت الشبهات محصورة في سبع عادت كبار البدعة والضلال الى
سبع ولا يجوز ان يعدو شبهات فريق الزيغ والكفر هذه الشبهات وان
اختلفت العبارات وتباينت الطرق فانها بالنسبة الى انواع الضلالات
كالبذور وترجع جملتها الى انكار الامر بعد الاعتراف بالخلق والى الجنوح
الى الهوى في مقابلة النص هذا من جادل نوحا عليه السلام وهودا وصالحا
وابرهيم ولوطا وشعيبا وموسى وعيسى ومحمدا صلوات الله عليهم اجمعين
كلهم نسجوا على منوال اللعين الاول في اظهار شبهاته وحاصلها يرجع
الى دفع التكليف وجحد اصحاب الشرايع والتكاليف باسرهم اذ لا فرق
بين قولهم ابشر يهدوننا وبين قوله ءاسجد لمن خلقت طينا وعن
هذا صار مفصل الخلاف ومحز الافتراق ما هو في قوله تعالى وما منع الناس
ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا فبين ان

المانع من الايمان هو هذا المعنى كما قال المتقدم في الاول ما منعك الا تسجد
اذ امرتك قال انا خير منه وقال المتاخر من ذريته كما قال المتقدم انا خير
من هذا الذي هو مهين وكذلك لو تتبعنا احوال المتقدمين منهم وجدناها
مطابقة لاحوال المتاخرين كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت
قلوبهم فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل واللعين الاول لما ان حكم
العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه ان يجري حكم الخالق في الخلق او حكم
الخلق في الخالق والاول غلو والثاني تقصير فثار من الشبهة الاولى مذاهب
الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الرافضة حيث غلوا في
شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال وثار من الشبهة
الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا في وصفه تعالى
بصفات المخلوقين والمعتزلة مشبهة الافعال والمشبهة حلولية الصفات
وكل واحد منهم اعور باي عينيه شاء فان من قال انما يحسن منه ما يحسن
منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق ومن قال يوصف
الباري تعالى بما يوصف به الخلق او وصف الخلق بما يوصف به الباري عز
اسمه فقد اعتزل الحق وسنخ القدرية طلب العلة في كل شيء وذلك من
سنخ اللعين الاول اذ طلب العلة في الخلق اولا والحكمة في التكليف ثانيا
والفائدة في تكليف السجود لآدم عليه السلام ثالثا وعنه نشأ مذهب
الخوارج اذ لا فرق بين قولهم لا حكم الا لله ولا نحكم الرجال وبين قوله لا اسجد
الا لك أأسجد لبشر خلقته من صلصال وبالجملة كلا طرفي قصد الامور
ذميم والمعتزلة غلوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفي الصفات
والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام والروافض غلوا في

النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم
الرجال وانت ترى ان هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الاول
وتلك في الاول مصدرها وهذه في الاخر مظهرها واليه اشار التنزيل
في قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين وشبه
النبي صلى الله عليه وسلم كل فرقة ضالة من هذه الامة بامة ضالة
من الامم السابقة فقال القدرية مجوس هذه الامة وقال المشبهة يهود
هذه الامة والرافضة نصاراها وقال عليه السلام جملة لتسلكن سبل
الامم قبلكم حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل حتى لو دخلوا جحر ضب
لدخلتموه **بيان** اول شبهة وقعت في الملة الاسلامية وكيف انشعابها
ومن مظهرها ومن مصدرها وكما قررنا ان الشبهات التي وقعت في آخر الزمان
هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في اول الزمان كذلك يمكن ان يقرر في
زمان كل نبي ودور كل صاحب ملة وشريعة ان شبهات امته في آخر زمانه
ناشئة من شبهات خصماء اول زمانه من الكفار والمنافقين واكثرها
من المنافقين وان خفي علينا ذلك من الامم السالفة لتمادي الزمان فلم
يخف في هذه الامة ان شبهاتها نشات كلها من شبهات منافقي زمن النبي
صلى الله عليه وسلم اذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يامر وينهى وشرعوا فيما لا
مسرح للفكر فيه ولا مسرى وسالوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال
عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه اعتبر حديث ذي الخويصرة
التميمي اذ قال اعدل يا محمد فانك لم تعدل حتى قال عليه السلام ان لم اعدل
فمن يعدل فعاود اللعين وقال هذه قسمة ما اريد بها وجه الله وذلك
خروج صريح على النبي صلى الله عليه وسلم ولو صار من اعترض على الامام الحق

خارجيا وليس ذلك قولا بتحسين الفعل وتقبيحه وحكما بالهوى فى مقابلة
النص واستكبارا على الأمر بقياس العقل حتى قال صلى الله عليه وسلم سيخرج
من ضيضئ هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية الخبر
بتمامه فاعتبر حال طائفة من المنافقين يوم احد اذ قالوا هل لنا من الامر
من شئ وقولهم لو كان لنا من الأمر شئ ما قتلنا ههنا وقولهم لو كانوا عندنا
ما ماتوا وما قتلوا فهل ذلك الا تصريح بالقدر وقول طائفة لو شاء الله
ما عبدنا من دونه من شئ وقول طائفة انطعم من لو يشاء الله اطعمه تصريح
بالجبر واعتبر حال طائفة اخرى حيث جادلوا فى ذات الله تفكرا فى جلاله
وتصرفا فى افعاله حتى منعهم وخوفهم بقوله تعالى ويرسل الصواعق فيصيب
بها من يشاء وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال فهذا ما كان فى زمانه
عليه السلام وهو فى شوكته وقوته وصحة بدنه والمنافقون يخادعون فيظهرون
الاسلام ويبطنون النفاق وانما كان يظهر نفاقهم فى كل وقت بالاعتراض
على حركاته وسكناته فصارت الاعتراضات كالبذور وظهر منها الشبهات
كالزروع واما الاختلافات الواقعة فى حال مرضه وبعد وفاته بين الصحابة
رضى الله عنهم فهى اختلافات اجتهادية كما قيل كان غرضهم فيها اقامة
مراسم الشرع وادامة مناهج الدين فاول تنازع وقع فى مرضه صلوات الله
عليه وآله فيما رواه محمد بن اسمعيل البخارى باسناده عن عبد الله بن عباس
رضى الله عنهما قال لما اشتد بالنبى صلى الله عليه وسلم مرضه الذى مات
فيه قال ائتونى بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلون بعدى فقال عمر ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله فكثر اللغط
فقال النبى صلى الله عليه وسلم قوموا عنى لا ينبغى عندى التنازع قال ابن عباس

رضى الله عنه الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم والخلاف الثانى فى مرضه صلوات الله عليه وسلامه
انه قال جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنها فقال قوم يجب علينا
امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبى
صلى الله عليه وسلم فلا تسع قلوبنا لمفارقته والحالة هذه فنصبر حتى
نبصر اى شئ يكون من امره وانما اوردت هذين التنازعين لان المخالفين
ربما عدوا ذلك من الاختلافات المؤثرة فى امر الدين وهو كذلك وان كان
الغرض كله اقامة مراسم الشرع فى حال تزلزل القلوب وتسكين نائرة الفتنة
عند تقلب الامور الخلاف الثالث فى موته صلى الله عليه وسلم قال عمر رضى الله
عنه من قال ان محمدا مات قتلته بسيفى هذا وقال ابو بكر رضى الله عنه
من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حى لا يموت
وقرأ هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات
او قتل انقلبتم على اعقابكم فرجع القوم الى قوله وقال عمر كانى ما سمعت هذه
الآية حتى قرأها ابو بكر الخلاف الرابع فى موضع دفنه صلى الله عليه وسلم
اراد اهل مكة من المهاجرين رده الى مكة لانها مسقط رأسه واراد اهل
المدينة من الانصار دفنه بالمدينة لانها دار هجرته ومدار نصرته وارادت
جماعة نقله الى بيت المقدس لان موضع دفن الانبياء عليهم السلام ومنه
معراجه الى السماء ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عنه عليه السلام الانبيا
يدفنون حيث يموتون الخلاف الخامس فى الامامة واعظم خلاف بين
الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف فى الاسلام على قاعدة دينية مثل
ما سل على الامامة فى كل زمان وقد سهل الله ذلك فى الصدر الاول فاختلف

المهاجرون والانصار فيها منا امير ومنكم امير واتفقوا على رئيسهم سعد
ابن عبادة الانصاري فاستدركه ابو بكر وعمر رضي الله عنهما بان حضرا
سقيفة بني ساعدة وقال عمر كنت ازور في نفسي كلاما في الطريق فلما وصلنا
الى السقيفة اردت ان اتكلم فقال ابو بكر مه يا عمر فحمد الله واثنى عليه ثم ذكر
ما كنت ازوره في نفسي كانه يخبر عن غيب فقبل ان يشتغل الانصار بكلامه
مددت يدي اليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت النايرة الا ان بيعة
ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثله فاقتلوه فايما رجل
بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانهما   ان يقتلا وانما
سكتت الانصار عن دعواهم لرواية ابي بكر رضي الله عنه عن النبي صلى
الله عليه وسلم الايمة من قريش وهذه البيعة هي التي جرت في السقيفة
ثم لما عاد الى المسجد انثال الناس عليه فبايعوه عن رغبة سوى جماعة من
بني هاشم وابي سفيان من بني امية وامير المومنين علي كرم الله وجهه كان
مشغولا بما امره النبي صلى الله عليه وسلم في تجهيزه ودفنه وملازمة
قبره من غير منازعة ولا مدافعة الخلاف السادس في امر فدك والتوارث
عن النبي صلى الله عليه وسلم ودعوى فاطمة عليها السلام وراثة تارة
وتمليكا اخرى حتى وقعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي صلى الله
عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة الخلاف السابع
في قتال مانعي الزكاة فقال قوم لا نقاتلهم قتال الكفرة وقال قوم بل نقاتلهم
قال ابو بكر رضي الله عنه لو منعوني عقالا مما اعطوا رسول الله صلى الله حتى
عليه وسلم لقاتلتهم عليه ومضى بنفسه لقتالهم ووافقه الصحابة
رضي الله عنهم باسرهم وقد ادى اجتهاد عمر رضي الله عنه ايام خلافته الى

ردّ السبايا والاموال اليهم واطلاق المحبوسين الخلاف الثامن في
تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة رضي الله عنهما فمن الناس من
قال قد وليت علينا فظا غليظا وارتفع الخلاف بقول ابي بكر لو سألني ربي
يوم القيمة لقلت وليت عليهم خير اهلهم وقد وقع في زمانهما الخلافات
كثيرة في مسائل ميراث الجد والاخوة والكلالة وفي عقل الاصابع وديات
الاسنان وحدود بعض الجرايم التي لم يرد فيها نص وانما اهم امورهم
الاشتغال بقتال الروم وغزو العجم وفتح الله تعالى الفتوح على المسلمين
وكثرت السبايا والغنايم وكانوا كلهم يصدرون عن راي عمر رضي الله عنه
وانتشرت الدعوة وظهرت الكلمة ودانت العرب والعجم الخلاف التاسع
في امر الشورى واختلاف الآراء فيها حتى اتفقوا كلهم على بيعة عثمان
رضي الله عنه وانتظم الملك واستقرت الدعوى في زمانه وكثرت الفتوح
وامتلأ بيت المال وعاشر الخلق على احسن خُلُق وعاملهم بابسط يد غير
ان اقاربه من بني امية قد ركبوا نهابر فركبته وجاروا فجير عليه ووقعت
منها ردّه الحكم بن امية الى في زمانه اختلافات كثيرة واخذوا عليه مآخذ كلها محال على بني امية
المدينة بعد ان طرده رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يسمى طريد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد ان تشفع الى ابي بكر وعمر رضي الله
عنهما ايام خلافتهما فما اجاباه الى ذلك ونفاه عمر من مقامه باليمن اربعين
فرسخا ومنها نفي عثمان ابا ذر رضي الله عنه الى الربذة وتزويجه مروان
ابن الحكم ابنته وتسليمه خمس غنايم افريقيه له وقد بلغت ماتي الف دينار
ومنها ايواوه عبد الله بن سعد بن ابي سرح بعد ان اهدر النبي صلى الله
عليه وسلم دمه وتوليته اياه مصر باعمالها وتوليته عبد الله بن عامر البصرة

حتى احدث فيهما احدث الى غير ذلك مما نقموا عليه وكان امرا جنوده معوايه
ابن ابى سفيان عامل الشام وسعيد بن العاص عامل الكوفه وبعده الوليد
ابن عقبة وعبد الله بن عامر عامل البصره وعبد الله بن سعد بن ابى سرح
عامل مصر وكلهم خذلوه ورفضوه حتى اتى قدره عليه وقتل رضى الله عنه
مظلوما فى داره وثارت الفتنة من الظلم الذى جرى عليه ولم تسكن بعد فى
زمان امير المؤمنين على عليه السلام بعد الاتفاق عليه وعقد البيعة له
فاولها خروج طلحة والزبير الى مكة ثم حمل عايشة رضى الله عنها الى البصرة
ثم نصب القتال معه ويعرف ذلك بحرب الجمل والحق انهما رجعا بعد ان ذكرها
امرا فتذكرا فاما الزبير فقتله ابن الجرموز وقت الانصراف وهو فى النار لقول
النبى صلى الله عليه وسلم بشر قاتل ابن صفية بالنار واما طلحة فرماه مروان
ابن الحكم بسهم وقت الاعراض فخر ميتا واما عايشة رضى الله عنها فكانت
محمولة على ما فعلت ثم تابت بعد ذلك ورجعت والخلاف بينه وبين معوية
وحرب صفين ومخالفة الخوارج وحمله على التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص
اباموسى الاشعرى وبقاء الخلاف الى وقت الوفاة مشهور وكذلك الخلاف
بينه وبين الشراة المارقين بالنهروان عقدا وقولا ونصب القتال
معه فعلا ظاهرا معروف وبالجملة كان على رضى الله عنه مع الحق والحق
معه وظهر فى زمانه الخوارج عليه مثل اشعث بن قيس الكندى ومسعود
ابن فدكى التميمى وزيد بن حصين الطائى وغيرهم وكذلك صار فى زمانه
الغلاة فى حقه مثل عبيد الله بن سبأ وجماعة معه ومن الفريقين
ابتدأت البدعة والضلال وصدق فيه قول النبى صلى الله عليه وسلم
يهلك فيك اثنان محب غال ومبغض قال فانقسمت الاختلافات بعده الى

قسمين

قسمين احدهما الاختلاف فى الامامة والثانى الاختلاف فى الاصول والاختلاف فى
الامامة على وجهين احدهما القول بان الامامة تثبت بالنص والتعيين
والثانى القول بان الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار فمن قال ان الامامة
تثبت بالاتفاق قال بامامة كل من اتفقت عليه الامة او جماعة مفردة من
الامة اما مطلقا واما بشرط ان يكون قرشيا على مذهب قوم ويشترط
ان يكون هاشميا على مذهب قوم الى شرايط اخر كما سيأتى ومن قال بالاول
فقال بامامة معوية واولاده وبعدهم بخلافة مروان واولاده والخوارج
فى كل زمان على واحد منهم بشرط ان يبقى على مقتضى اعتقادهم ويجرى على
سنن العدل فى معاملاتهم والا خذلوه وخلعوه وربما قتلوه ومن قال
ان الامامة تثبت بالنص اختلفوا بعد على عليه السلام فمنهم من قال
انما نص على ابنه محمد بن الحنفيه وهولاء الكيسانيه ثم اختلفوا بعده فمنهم
من قال انه لم يمت ويرجع فيملأ العالم عدلا ومنهم من قال انه مات وانتقلت
الامامة بعده الى ابنه ابى هاشم وافترقت هولاء فمنهم من قال الامامة
بقيت فى عقبه وصية ومنهم من قال انتقلت الى غيره واختلفوا فى ذلك
الغير فمنهم من قال هو بنان بن سمعان الهندى ومنهم من قال هو على بن
عبد الله بن عباس ومنهم من قال هو عبد الله بن معوية بن عبد الله
ابن جعفر الطيار بن ابى طالب وهولاء كلهم يقولون ان الدين طاعة
رجل وتأولون احكام الشرع كلها على شخص معين واما من لم يقل بالنص
على محمد بن الحنفية قال بالنص على الحسن والحسين عليهما السلام وقال
لا امامة فى الاخوين الا الحسن والحسين ثم هولاء اختلفوا فمنهم من اجرى
الامامة فى اولاد الحسن ومنهم من قال بعده بامامة ابنه الحسن ثم ابنه عبد الله

ثم ابنه محمد ثم اخيه ابرهيم الامامين وقد خرجا ايام المنصور فقتلا رحمهما الله
ومن هولاء من يقول برجعة محمد الامام ومنهم من اجرى الوصية فى اولاد
الحسين وقال بعده بامامة على ابنه زين العابدين نصا عليه ثم اختلفوا بعده
فقالت الزيدية بامامة ابنه زيد ومذهبهم ان كل فاطمى خرج وهو عالم زاهد
شجاع سخى كان اماما واجب الاتباع وجوزوا رجوع الامامة الى اولاد الحسن
ثم منهم من وقف وقال بالرجعة ومنهم من ساق وقال بامامة كل من هذا
حاله فى كل زمان واما الامامية فقالوا بامامة محمد بن على الباقر نصا عليه
ثم بامامة جعفر بن محمد وصية اليه ثم اختلفوا بعده فى اولاده من
المنصوص عليه وهم خمسة محمد واسمعيل وعبد الله وموسى وعلى ولهم
اختلافات فى ذلك ومذاهب واما الاختلافات فى الاصول فحدثت فى اخر
ايام الصحابة بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى
القول بالقدر وانكار الخير والشر الى القدر ونسج على منوالهم واصل استناد
ابن عطاء الغزال وكان تلميذ الحسن البصرى وتلمذ له عمرو بن عبيد وزاد
عليه فى مسايل القدر وكان عمرو من دعاة يزيد الناقص ايام بنى امية
ثم والى المنصور وقال بامامته والوعيدية من الخوارج والمرجئة من
الجبرية والقدرية ابتداء بدعتهم فى زمان الحسن واعتزل واصل
عنهم وعن استاذه بالقول بالمنزلة بين المنزلتين فسمى هو واصحابه معتزلة
ومن رفض زيد بن على بانه خالف مذهب آبائه فى الاصول وفى التبرى والتولى
وهم من اهل الكوفة وكانوا جماعة سميت رافضة ثم طالع بعد ذلك شيوخ
المعتزلة كتب الفلاسفة حيث فسرت ايام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج
الكلام وافردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام اما لان اظهر

مسئلة

مسئلة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها وهى مسئلة الكلام نسمى النوع باسمها
واما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والمنطق
والكلام مترادفان وكان ابو الهذيل العلاف شيخهم الاكبر وافق الفلاسفة
فى ان البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته وقادر بقدرة وقدرته ذاته وابدع
بدعا فى الكلام والارادة وافعال العباد والقول بالقدر والاجال والارزاق
وجرت بينه وبين هشام بن الحكم مناظرات فى احكام التشبيه وابو يعقوب
الشحام والادمى صاحبا الى الهذيل وافقاه فى ذلك كله ثم ابرهيم بن يسار النظام
فى ايام المعتصم وانفرد عن السلف ببدع فى القدر والرفض ثم ظهرت بدع
بشر بن المعتمر من القول بالتوليد والافراط فيه والميل الى الطبيعيين من
الفلاسفة والقول بان الله تعالى قادر على تعذيب الطفل واذا فعل
فهو ظالم الى غيره لان مما انفرد به عن اصحابه وتلمذ له ابو موسى المردار راهب
المعتزلة وانفرد عنه بابطال اعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة
وفى ايامه جرت اكثر الشدايد على السلف لقولهم بقدم القرآن والمتأخرون
منهم ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم والقاضى عبد الجبار وابو الحسين البصرى
قد لخصوا طرق اصحابهم وانفردوا عنهم بمسائل واما رونق الكلام ابتداء
فمن الخلفاء العباسيه هارون ومأمون والمعتصم والواثق والمتوكل وانتهى
من الصاحب بن عباد وجماعة من الديالمة وكانت بين المعتزلة وبين
السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامى بل على قول اقناعى ويسمون
الصفاتيه فمن مثبت صفات البارى تعالى معانى قايمة بذاته ومن مشبه
صفاته بصفات الخلق وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة ويناضلون
المعتزلة فى قدم الكلام على قول ظاهر وجرت مناظرة بين ابى الحسن على بن

اسمعیل الاشعری وبین استاذه ابی علی الجبائی فی بعض مسائل التحسین والتقبیح
فالزم الاشعری استاذه امورا لم یخرج عنها بجواب فاعرض عنه وانحاز الی
طائفة السلف ونصر مذهبهم علی قاعدة کلامیة فصار ذلك مذهبا منفردا
وقرر طریقته جماعة من المحققین مثل القاضی ابی بکر الباقلانی المالکی الاشعری
والاستاذ ابی اسحق الشافعی الاسفرائینی وغیرهم ولیس بینهم کثیر اختلاف
ونبغ رجل متنمس بالزهد من سجستان یقال له ابو عبد الله محمد بن کرام قلیل
العلم بمرة قد قمش من کل مذهب ضغثا واثبت فی کتابه وروجه علی اغتام
غزنة وغور وسواد بلاد خراسان فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهبا — ظهور مذهب الکرامیة
قد نصره محمود بن سبکتکین السلطان وصب البلاء علی اصحاب الحدیث
والشیعة من جهتهم وهو اقرب مذهب الی مذهب الخوارج وهم مجسمة
الی هنا من الملل والنحل لمحمد بن عبد الکریم الشهرستانی فتح اختلاف
در مسائل شرعیه فرعیه بعد از رحلت نبی صلی الله علیه وسلم پیدا
شد تاج الدین اسمعیل قونوی در شرح حاوی کوید که در مسئلهٔ خرقا که
شخصی مرد و مادر و خواهر و جد را کذاشت ابو بکر صدیق رضی الله عنه
حکم کرد که مادر را ثلث مالست وجد را باقی امیر المؤمنین عمر فاروق کفت
خواهر را نصف است و مادر را ثلث باقی وجد را دو ثلث باقی امیر المؤمنین
عثمان ذی النورین کفت هر یك را ثلث است امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه
کفت خواهر را نصف است و مادر را ثلث وجد را سدس وابن مسعود رضی الله
عنه کفت خواهر را نصف است و هر یك از جد و مادر را نصف باقی و زید
ابن ثابت کفت مادر را ثلث وجد را دو ثلث باقی وخواهر را ثلث باقی و امام
شافعی رحمه الله موافق اوست چه حضرت رسالت صلی الله علیه وسلم در شان

اوفرموده

او فرموده افرضکم زید وقاضی عضد در شرح مختصر کوید ابن عباس رضی
الله عنهما در عول مخالف علی و زید و ابن مسعود بود میکفت من باهلنی
باهلته ان الله لم یجعل فی مال واحد نصفا ونصفا وثلثا وهم در شرح
کوید زنی آبستن در وقتی که عمر باحضار او امر کرده بود بچه بیند اخت
عثمان وعبد الرحمن با عمر کفتند انما انت مؤدب لا نری علیك شیئا وعلی کفت
ان کان عثمان قد اجتهد فقد اخطأ وان لم یجتهد فقد غشك و روز بر
روز دایرهٔ خلاف واسع شد ومجتهدان بیشتر میشدند تا قرار بر مذاهب
ایمهٔ اربعه کرفت و اول ایشان ابو حنیفه نعمان بن ثابت بود و در سنه
ثمانین در کوفه متولد شد واو را دو بار بقضا تکلیف کردند وچون سلطان
بشرایط امامت متصف نبود او قبول نکرد اول در کوفه صد تازیانهٔ ش
زدند در ده روز هر روز ده تازیانه و آخر در بغداد در زندان منصور
وفات یافت در سنه خمسین ومایه و امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه
در شان ثابت دعا فرموده بود به برکت درو و در ذریهٔ او وقال
العلامة الزمخشری فی الکشاف عند تفسیر قوله تعالی لا ینال عهدی
الظالمین کان ابو حنیفة یفتی سرا لوجوب نصرة زید بن علی رضی الله عنه
وحمل المال الیه والخروج علی اللص المتغلب المسمی بالامام والخلیفة کالدوا
نیقی واشباهه وقالت امراة اشرت علی ابنی بالخروج مع ابرهیم ومحمد
ابنی عبد الله بن الحسن حتی قتل فقال یا لیتنی کنت مکان ابنك وکان یقول
فی المنصور واشیاعه لو ارادوا بناء مسجد وارادونی علی عد آجره لما فعلت
ثانی مالك بن انس بن مالك بود در خمس وتسعین متولد شد و در مدینه
در سنه تسع وسبعین ومایه وفات یافت و شافعی شاگرد او بود ثالث

امام شافعی محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع بن سایب بن عبد
یزید بن هاشم بن عبد المطلب وسایب در روز بدر مسلمان شد وشافع
در طفولیت نبی را صلی الله علیه وسلم دیده بود وولادت شافعی در
غزه یا عسقلان یا یمن بود ودر خمسین ومائه ووفات او بمصر در رجب
سنه اربع ومائتین وشیخ علاء الدوله سمنانی در عروه میفرماید که رجال
الغیب اکنون نماز بر مذهب امام شافعی میکزارند وشیخ محیی الدین در
باب سیصد وپنجم از فتوحات نقل میکند که شافعی از اوتاد اربعه بود
رابع احمد بن محمد بن حنبل در بغداد متولد شد در سنه اربع وستین
ومائه شاکرد شافعی بود ودر بغداد در سنه احدی واربعین ومائتین
متوفی شد واما مذاهب شیعه بواسطه طعن ولعن اراذل ایشان
در شان صحابه کرام رضوان الله علیهم اجمعین مردودست واثر آن
مذهب در میان جمهور اهل اسلام مفقود وجمال الدین محمد بن مطهر
حلی وخواجه نصیر الدین محمد الطوسی از امامیه اند وابن اثیر در شرح
کتاب نبوت از جامع الاصول کفته المذاهب المشهورة فی الاسلام التی
علیها مدار المسلمین فی اقطار الارض مذهب الشافعی وابیحنیفه ومالك
واحمد ومذهب الامامیة وتعیین کرده که مجدد مذهب امامیه در مائه
ثانیه علی بن موسی الرضا بود چه ظن او انست که من یجدد در حدیث
مشهور مخصوص بشخصی واحد نیست وهر مذهب را در سر هر مائه
مجددی هست واعدل طوایف شیعه اصحاب زید بن علی بن حسین
ابن علی بن ابی طالب اند چه ایشان کویند علی بن ابی طالب افضل الصحابة
الا ان الخلافة فوضت الی ابی بکر لمصلحة راوها وقاعدة دینیة راعوها

من تسکین نائرة الفتنة وتطییب قلوب عامة الخلق فان عهد الحروب
التی جرت فی ایام النبوة کان قریبا وسیف امیر المؤمنین من دماء المشرکین
من قریش وغیرهم لم یجف والضغاین فی صدور القوم من طلب الثار
کما هی فما کانت القلوب تمیل کل المیل وینقاد الرقاب کل الانقیاد فکانت
المصلحة ان یکون القایم بهذا الشان ممن عرفوه باللین والتودة وقاضی
ابوبکر باقلانی در ملل ونحل کوید لا خلاف بین الایمة فی تکفیر غلاة الروافض
وهم الذین زعموا ان الله قد حل فی الانبیاء ثم فی الایمة ومذهب اکثر شافعیه
انست که شهادة مبتدع غیر مکفر مقبولست واکرچه سب صحابه کند
وامام الحرمین وامام غزالی وبغوی کویند شهادت کسی که منکر امامت ابی بکر
یا عمر باشد یا سب صحابه یا قذف عایشه نماید مقبول نیست لیکن شهادت
کسی که تفضیل علی بر ابوبکر کند بی نزاع مسموعست واکثر اصحاب شافعی
بر انند که اکر کسی وصیت مالی کند برای جهل ناس از مسلمین بروافض دهند
هدیهم الله طریق الفلاح ورزقهم رحیق الصلاح ؞ الی هنا من شرح الدیوان
المعزو لعلی بن ابی طالب للقاضی میر حسین المیبدی شیخ علاء الدولة
قدس سره در عروه میکوید که جمیع فرق اسلامیه اهل نجاتند ومراد از
ناجیه در حدیث ستفترق امتی علی نیف وسبعین فرقة فالناجیة منها
واحدة ناجیه بی شفاعتست قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم
من الشرح المذکور فایده اجمعنا علی ان الجن من کان مؤمنا منهم
فانه یدخل الجنة وهل لهم الثواب قال ابو حنیفة رضی الله عنه لهم الجنة
ولا ثواب لهم لان الله تعالی قال خبرا عنهم یا قومنا اجیبوا داعی الله وآمنوا

يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم ذكر المغفرة والنجاة ولم يذكر الثواب
وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي لهم الثواب كالعقوبة والاصح ان يقول ليس
لهم اكل وشرب ولكن يتنعمون بالنظر والشم والسماع كما في الدنيا اما الاستمتاع
فقال بعضهم ليس لهم استمتاع في الجنة مع اهل الجنة وقال بعضهم لهم
استمتاع بحسب طبيعتهم وعادتهم والاصح ان لهم الطمث مع اهاليهم ولا
يكون مع اهل الجنة كذا في التمهيد للامام السالمي الحنفي بريان مسلمان را ثواب
نيست بجز انكه عقوبت شان نبود وبمذهب امام ابي يوسف ومحمد ايشانرا ثواب
هست كذا في مسايل الهية من الزوايد المجموعة في الفقه الحنفي وذكر في الخلاصة
قوله ليس للجن ثواب تاويله من جنس ثواب الانس وسئل عن الملايكة هل لهم
ثواب وعقاب قال نعم الا ان عقابهم كعقاب الادميين وثوابهم ليس كثوابهم
لان الثواب للتلذذ ولذتنا في الدنيا الشراب والطعام وكذلك في الاخرة
وتلذذ الملايكة بالطاعة ونحوها في الدنيا فكذا في الاخرة كذا في اخر الفتاوى
الظهيرية في الفقه الحنفي اما الملايكة فمن وجد منه الكفر فهو من
اهل النار كابليس عليه اللعنة ومن وجد منه المعصية دون الكفر
فعليه العقاب كقصة هاروت وماروت ومن وجد منه الطاعة فهو من
اهل الجنة ولا ثواب له واما الجن فمن كفر فهو اهل النار ومن آمن واطاع
فهو من اهل الجنة ولا ثواب له عنده خلافا لهما كذا في معتقدات الشيخ ابي
المعين النسفي اقول اذا عرفت هذا فنقول اذ قال ابو حنيفة بانه لا جزاء
للجن على الطاعة الا بالنجاة عن العذاب كما هو تقرير بعض الكتب فالرد
عليه ظاهر وان قال بان لهم الجنة والاكل والشرب لكن بالاستشمام والاستروح
وان ثوابهم ليس من جنس ثواب الانس فالرد غير ظاهر قطعا وكذا قوله تعالى

افتتخذونه

افتتخذونه وذريته اولياء لا يرد عليه من الاستمتاع فانه قال بالطمث لهم
مع اهاليهم لكن يرد على مذهبه في ظني في الجملة انه قال لا يجوز الاستنجاء
بالعظم فعلل في كتب مذهبه بانه طعام الجن وايضا ذكر في تفسير المدارك
لصاحب الكافي الحنفي قيل ان الجن كرهوا ان يتزوجها سليمان فيفضي اليه
اسرارهم لانها كانت بنت جنية وقيل خافوا ان يلد منها ولد يجتمع له فطنة
الجن والانس ونقل صاحب القنية في الفقه الحنفي اختلاف المشايخ في
المناكحة بين الانس والجن لكنه نقل عن بعضهم انه قال يصفع لسايل
لحماقته. من المجموعة الحفيدية قال واحد ثان متناقضان رويتم عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة
من خردل من كبر ولا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من
ايمان ثم رويتم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنا وان سرق فالزنا
والسرقة اعظم عند الله تعالى من مثقال حبة من خردل من كبر قالوا وهذا
اختلاف قال ابو محمد ونحن نقول انه ليس ههنا اختلاف وهذا الكلام خرج
مخرج الحكم يريد انه ليس حكم من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان
ان يدخل النار ولا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ان يدخل الجنة
لان الكبر بالله عز وجل ولا يكون لغيره فاذا نازعها الله لم يكن حكمه ان يدخل
الجنة والله يفعل من بعد ذلك ما يشاء ومثل هذا من الكلام قولك في
دار رايتها صغيرة لا ينزل هذا الدار امير تريد حكمها وحكم امثالها ان لا ينزلها
الامراء وقد يجوز ان ينزلوها وقولك هذا بلد لا ينزله حر تريد ليس حكمه ان
ينزله الاحرار وقد يجوز ان ينزلوه وكذلك قوله عليه السلام من صام الدهر
ضيقت عليه جهنم لانه رغب عن هدية الله وصدقته ولم يعمل برخصته

وتفصيل مسايل المناكحة في الاشباه والنظاير لابن نجيم الحنفي م

ويسره والراغب عن الرخصة كالراغب عن العزم وكلاهما مستحق للعقوبة
ان عاقبه الله تعالى وكذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم اى حكمه ان يجازيه بذلك والله يفعل ما يشاء، وهذا على حديث ابى هريرة
من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن وعده على عمل عقابا فهو
تعالى فيه بالخيار وحدثنى اسحق بن ابرهيم الشهيدى قال حدثنا قريش بن
انس قال سمعت عمرو بن عبيد يقول يؤتى بى يوم القيمة فاقام بين يدى
الله تعالى فيقول لى لم قلت ان القاتل فى النار فاقول انت قلته يارب ثم
تلا هذه الآية ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فقلت له
وما فى البيت اصغر منى ارايت ان قال لك فانى قد قلت ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، من اين علمت انى لا اشاء ان اغفر له قال
فما استطاع ان يرد على شيئا من شرح الاحاديث المشكله للامام المحقق ابى محمد
عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى عليه الرحمة ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، فان قلت قد ثبت ان الله عز وعلا يغفر
الشرك لمن تاب منه وانه لا يغفر ما دون الشرك من الكباير الا بالتوبة
فما وجه قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك قلت الوجه
ان يكون الفعل المنفى والمثبت جميعا موجهين الى قوله لمن يشاء كانه قيل
ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك على ان
المراد بالاول من لم يتب وبالثانى من تاب ونظيره قولك ان الامير لا يبذل
الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء، تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستاهله
ويبذل القنطار لمن يستاهله انتهى من الكشاف قوله فان قلت الخ وجه
السؤال انه اذا كان المراد بعد التوبة فكيف يصح لا يغفر فانه يغفر الشرك

لمن تاب

لمن تاب وان كان قبل التوبة فكيف يصح ويغفر لانه لا يغفر الكباير الا
بعد التوبة واجاب بان المراد باحدهما قبل التوبة وبالآخر بعدها وضعف
هذا الجواب ظاهر واعلم ان مراد الزمخشرى ان يجيب عن تمسك اهل السنة
والجماعة بهذه الآية فانهم قالوا هذه الآية تدل على انه تعالى يغفر غير
الشرك قبل التوبة لان معنى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به هو انه
تعالى لا يغفر ان يشرك به تفضلا اى قبل التوبة لانه يغفر على سبيل
الوجوب اى بعد التوبة كما هو عندهم فوجب ان يكون معنى قوله ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء تفضلا اى قبل التوبة فصح انه يجوز ان يغفر غير الشرك
قبل التوبة وهو المطلوب ثم ان المص اجاب عن ذلك بما لا يبقى معه حسن
النظم وتجاوب طرفيه ومثل بمثال لا يلايم الآية ولا يوافقها فان الموافق
للآية مما ذكره من المثال ان يقال ان الامير لا يبذل القنطار ويبذل الدينار
لمن يشاء، ويكون معناه لا يبذل القنطار تفضلا ويبذل الدينار تفضلا
من شرح العلامة على الكشاف ان الله لا يغفر ان يشرك به لانه بت الحكم على
خلود عذابه ولان ذنبه لا ينمحى اثره فلا يستعد للعفو بخلاف غيره ويغفر
ما دون ذلك اى ما دون الشرك صغيرا كان او كبيرا لمن يشاء تفضلا عليه
واحسانا والمعتزلة علقوه بالفعلين على معنى ان الله لا يغفر الشرك
لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر ما دونه لمن يشاء وهو من تاب وفيه
تقييد بلا دليل اذ ليس عموم ايات الوعيد بالمحافظة اولى منه ونقض لمذ هبهم
فان تعليق الامر بالمشية ينافى وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح بعدها
فالآية كما هى حجة عليهم فهى حجة على الخوارج الذين زعموا ان كل ذنب شرك
وان صاحبه خالد فى النار من انوار التنزيل للقاضى البيضاوى عليه رحمة البارى

قوله لانه بث الحكم على خلوده الخ قيل الاولى الاقتصار على الوجه الاول لان
الثانى مبنى على استعداد المحل وهو مذهب الفلاسفه والشرك يكون بمعنى
اعتقاد ان لله شريكا وبمعنى الكفر مطلقا وهو المراد هنا وقد صرح به فى
قوله تعالى فى سورة لم يكن بقوله ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين
فى نار جهنم خالدا فيها فلا يبقى شبهة فى عمومه شهاب. قوله وفيه
تقييد بلا دليل يعنى ان تاويل المعتزلة مبنى على تقييد عموم آية الوعد
وهى الآية الناطقة بمغفرة ما دون ذلك الشرك بالتوبة عنها حيث قالوا
معنى الآية انه تعالى يغفر ما دون الشرك لمن يشاء مغفرته وهو التائب
والحال انهم يحافظون عموم آيات الوعيد ومحافظة عمومها ليست اولى
من محافظة عموم آيات الوعد فتقييد عموم آية الوعد تقييد بلا دليل
فقوله اذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة اولى منه اى من عموم آيات الوعد
فانه متمسك لهم فى تقييد آيات الوعد بالتوبة عند التعارض شيخزاده
عليه الرحمة قوله ونقض لمذهبهم الخ رده صاحب الكشف فقال وما
قاله بعض الجماعة من ان التقييد بالمشية ينافى وجوب التعذيب قبل التوبة
ووجوب الصفح بعدها لم يصدر عن ثبت لان الوجوب بالحكمة يوكد المشية
عندهم وايضا فانه اشار بتمثيله بان الامير يبذل القنطار لمن يشاء ولا
يبذل الدينار لمن يشاء الى ان المشيه بمعنى الاستحقاق وهى تقتضى الوجوب
ونوكده كما قاله المدقق فلا يرد ما ذكره راسا ووجه لزام الخوارج يفهم من
التقابل فافهم من حاشية المولى الشهاب الخفاجى المصرى الحضرات
الخمس الالهيه صوفيه كويند حضرات كليه الهيه پنجست اول حضرت
غيب مطلق واو اعيان ثابته است ثانى حضرت غيب مضاف كه بغيب مطلق

افزبست

افزيست وان عقول ونفوس مجرده است ثالث حضرت غيب مضاف كه
بشهادة مطلقه اقربست وان عالم مثالست رابع حضرت شهادت
مطلقه كه از مركز ارض است تا عرش خامس حضرت جامعه باربعه مذكوره است
وان عالمست بتفصيل وانسان باجمال وسر نقطه وحدت در نصف
دايره وجود نزوليست ومنتهى بحقيقت انسانست وليلة القدر نازل باين
تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر ودر نصف ديكر عروجيست
ويوم القيمة مطابق آنست يعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره
خمسين الف سنة وعالم شهادت مظهر عالم مثالست واو مظهر ارواح
واو مظهر اعيان ثابته است واو مظهر اسماء الهى وحضرت واحديت
واو مظهر احديت واينجا ظاهر شود معنى انكه سر اسرافيل بعرشست وپاى
بر زمين ومعنى نفخ او در صور كه جمع صورتست ومعنى انكه خدارا فرشته ايست كه
چند هزار سر دارد ودر هر سر چند هزار زبان وشيخ عزيز نسفى در اين
مقام كفته چون باطن عارف با و كويد كه سر حقيقت اظهار كن بايد كفت تو
زبان بسيار دارى بزبان ديكر اين سخن بكو وتنها قلاهوت ذاتست وناسوت
انسان وملك عالم شهادت اما در جبروت وملكوت خلافست بعضى
كويند جبروت صفاتست وملكوت مجردات وعالم مثال وقيصرى در شرح
فصوص كفته اهل الجبروت العقل الاول والملائكة المهيمة والعقول السماوية
والعنصرية البسيطة والمركبة التى هى للمواليد الثلث واهل الملكوت النفس
الكلية والنفوس المجردة السماوية والعنصرية البسيطة والمركبة وما فى
الوجود شئ الا وله من الجبروت والملكوت عقل ونفس واين سخن مطابقست
با حديث ان لكل شئ ملكا وينزل مع كل قطرة ملك از شرح ديوان للقاضى مير حسين
الميبدى

صوفیه کویند سالك راه منازلست ودیدن ابرهیم خلیل علیه السلام ستاره
وماه وافتاب واعراض او ازهریك اشارتست بان واول منازل توبه وطاعت
وذکر ابست ودرین مرتبه نور سبز متمثل شود ثانی تزکیهٔ نفس انست
از صفات شیطانی وسبعی وبهیمی چه نفس تا بصفات شیطانی کرفتارست
اماره است وچون ازان خلاص یافت وبصفات سبعی مبتلاست لوامه است
وچون ازان مبرا شد وبصفات بهیمی الوده است ملهمه انست وچون ازان
معرا شد مطمئنه است وفرق میان شیطنت اماره وسبعیت لوامه انست
که شر اول متعدیست وشر ثانی لازم وترقی سالك در طور نفس نزولیست
چه اماره بصفت نارست ولوامه بصفت هوا وملهمه بصفت آب
ومطمئنه بصفت خاك ودر مرتبهٔ اطمینان نور کبود متمثل میشود
ونهایت سیر مطمئنه ملکوت سفلیست ثالث تحلیهٔ قلب باخلاق حمیده
ودرین مرتبه نور سرخ متمثل شود ودل ذاکر کردد ونور طاعات واخلاق
وصفات روحانیه بیند ونهایت سیر قلب اوایل ملکوت علویست
رابع تخلیهٔ سر از غیر حق ودرین مرتبه نور زرد متمثل شود ونهایت
سیر سر اواسط ملکوت علویست خامس مرتبهٔ روح ودرین مرتبه نور
سفید متمثل شود ونهایت سیر روح اواخر ملکوت علویست سادس مرتبهٔ
خفا ودرین مرتبه نور سیاه متمثل کردد ونهایت سیر خفی عالم جبروتست
سابع غیب الغیوب که مرتبهٔ فنا وبقاست وفنا فی الله محو وجود موهوم
انست در وجود حقیقی مثل انعدام قطره در بحر وکداختن برف در وقت
تابیدن افتاب فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا وخر موسی صعقا وبقا بالله
اتحاد قطره است بدریا وارتفاع غیر از پیش دیدهٔ دل وخروج از تصور

منازل صوفیه در سلوك

باطل که

باطل که نقوش اغیار بر صفحهٔ ضمیر می نکاشت وسالك بواسطهٔ ان وجود
قطره غیر وجود دریا می پنداشت **رباعی** کر کره وکر اهل شهودی ای دل
یکقطره ز دریای وجودی ای دل زین پیش نبود از تو تا دریا فرق
ناکاه چنان شوی که بودی ای دل کوزهٔ از برف بسازند وبر اب کنند
ودر آب اندازند حال او چه باشد انکشت بسبب مجاورهٔ آتش واستعداد
خفی اندك اندك مشتعل میشود تا احراق واضاءت که از خواص آتش است
ازو ظاهر میکردد واکر زبان داشتی انا النار میکفت چنانچه منصور انا
الحق کفت جنید فرمود لیس فی جبتی سوی الله وابو یزید فرمود انسلخت
من جلدی کما انسلخت الحیة من جلدها فاذا انا هو قال بعضهم اذا الله
لطف نفسه فسماه حقا وکثفه فسماه خلقا وامام جعفر الصادق رضی
الله عنه در اثنای تلاوت قرآن بیهوش شد وچون بیهوش باز آمد
فرمود ما زلت اکرر ایة حتی سمعتها من المتکلم بها وشیخ شهاب الدین سهروردی
میفرماید لسان امام دران وقت چون شجرهٔ موسی بود که در کوه طور انی انا
الله کفت **بیت** روا شد چون انا الحق از درختی چرا نبود سزا از نیکبختی
رباعی توحید که از مشرب عرفان باشد • در مذهب اهل عشق ایمان باشد •
هرکس که ندیده قطره با بحر یکی • حیران شده ام که چون مسلمان باشد •
دیدن پروانه چیزها را نور آتش علم الیقین است ودیدن آتش عین
الیقین وسوختن در آتش حق الیقین از شرح مذکور للمیبدی رحمه الله

علم الیقین حق الیقین عین الیقین

آیات الشفاء

هی ست • ویشف صدور قوم مؤمنین • شفاء لما فی الصدور • فیه
شفاء للناس • وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنین • واذا مرضت

فهو يشفين قل هو للذين آمنوا هدى وشفآء قال السبكي وقد جربت
كثيرا وعن القشيري انه مرض له ولد ايس من حياته فرای الله فی منامه
فشكى له ذلك فقال له اجمع ايات الشفاء واقرأها عليه واكتبها فى اناء
واسقه فيه ما محيت به ففعل فشفاه الله والاطبآء معترفون بان من
الامور الروحانيه والرقى ما يشفى بخاصة روحانيه كما نصه الاندلسى
فى مفرداته ومن ينكره لا يعبؤ به من حاشية الشهاب على البيضاوى فى
سورة الاسرا عند قوله تعالى وننزل من القرآن ما هو شفآء الآية ورايت
انا فى بعض كتب الحكمة نقلا عن ارسطاطاليس انه قال اذا ارتفع من الهياكل
الدعاء حل ما عقدته السماء يعنى ان للدعوات تاثيرا عندهم كما عند اصحاب
الشرايع • كتبه الفقير محمد راغب الوزير • **مقدار مساحة كرة الارض** قالوا
دور كرة الارض معلوم بطريق الهندسة وهو ثمانيه الاف فرسخ بحيث لو
وضعنا طرف الحبل على اى موضع كان من الارض وادرنا الحبل على كرة الارض
حتى انتهينا بطرفه الاخر الى ذلك الموضع من الارض والتقى طرفى الحبل
فاذا مسحنا ذلك الحبل كان اربعة وعشرين الف ميل وهى ثمانيه الاف
فرسخ وذلك قطعى لا شك فيه وقد اراد المامون ان يقف على حقيقة
ذلك فسال بنى موسى بن شاكر وكانوا قد انفردوا بعلم الهندسة فقالوا
نعم هذا قطعى فسالهم تحقيقه معاينة فسالوا عن صحرآء مستوية فقيل
صحرآء سنجار فخرجوا اليها فوقفوا فى موضع واخذوا ارتفاع القطب الشمالى
ببعض الالات وضربوا فى ذلك الموضع وتدا وربطوا حبلا طويلا ثم مشوا
الى الجهة الشماليه على الاستواء من غير انحراف لليمين والشمال بحسب الامكان
فلما فرغ الحبل نصبوا وتدا اخر فى الارض وربطوا فيه حبلا آخر ومشوا

الى

الى جهة الشمال حتى انتهوا الى موضع اخذوا فيه ارتفاع القطب المذكور
فوجدوه قد زاد على الارتفاع الاول درجة فمسحوا ذلك القدر موضع اخذوا
~~فيه ارتفاع القطب المذكور فوجدوه قد زاد على الارتفاع الاول درجة~~ فمسحوا
ذلك القدر الذى قدروه من الارض بالحبال فبلغ ستة وستين ميلا وثلثى
ميل وجميع الفلك ثلاثمايه وستون درجه لان الفلك مقسوم باثنى عشر
برجا وكل برج ثلثون درجه فضربوا عدد درج الفلك الثلاثمايه والستين
فى ستة وستين ميلا وثلثين التى هى حصة كل درجة فكانت الجملة اربعة
وعشرين الف ميل وهى ثمانية الاف فرسخ قال فعلى هذا يكون دور كرة الارض
مسيره الف مرحله وذلك مسيرة ثلاث سنين الا ثمانين يوما بسير النهار
دون الليل لان المرحلة ثمانيه فراسخ والفرسخ ثلثة اميال بينا فى ما اشتهر من
ان الارض مسيرة خمسماية سنه مع ان طول الشى اقل من دوره ومساحته
ويعلم من ذلك ايضا ان فى كل ثلث مراحل الا خمسة اميال وثلث فى السير الى
جهة الشمال يرتفع القطب درجة ويكون عرض البلد التى انتهى اليها زايدا
درجة على عرض الارض التى ابتدى بالسير منها بالثلث المراحل المذكورة
اذا كانت المرحلة اربعة وعشرين ميلا كما قدروها فى المسافة القصر
الشرعية ومما يدلك على هذا ان عرض المدينة المشرفه يزيد على عرض مكة
المعظمة ثلث درج والله اعلم والمعمور من الارض قدر ربع الكرة تقريبا والله
اعلم من مرآة الزمان للامام اليافعى عند ذكر ترجمة الصولى فى ذيل تضعيف
بيوت الشطرنج **ذهب جمهور ارباب** الملل والنحل الى ان فرق العقلاء المكلفين
اربعة الملايكة والبشر والجن والشياطين واختلفوا فى انه هل الجن
نوع والشياطين نوع آخر فقال قوم الامر كذلك وقال آخرون الجن هم الارواح

الطاهرة الخيرة الامر كذلك وقال اخرون والشياطين هم الارواح الموذية
الشريرة واما المجوس فلهم غلو شديد فى هذا الباب لانهم قالوا آله العالم
الهان احدهما خير يحب رحيم والثانى شرير بخيل قابس موذ والاله الخير له اعوان
وجند وهم الملايكة والاله الشرير الموذى له اعوان وجند وهم الشياطين
والارواح الخبيثة والاله الخير له السماء وجنده فى السماء والاله الشرير فى الارض
وجنده ايضا فى الارض وهذا الذى يسمونه بالاله الشرير هو الذى يسمونه المسلمون
بانه ابليس والمسلمون متى وقع فى هذا العالم شر او فتنة او محنة فانهم
ينسبونه الى ابليس ويتضرعون الى الله خوفا منه وبلغوا فى هذا الغلو الى ان
اول كلمة يذكرونها هى قولهم اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فيستعيذونه
من شره ثم يقولون بسم الله الرحمن الرحيم وهذه درجة عظيمة موهمة للمقابلة
اذا عرفت هذا فنقول قد اتفق الملل والنحل على وجود روح قوى من الارواح الخبيثة
الموذية الداعية الى الشرور والاختلاف فليس الا فى الاسماء والالقاب
واما الثنوية فهم ايضا مفرطون فى هذا الاعتقاد لانهم يقولون اله العالم
هو النور والظلمة وفى عالم الانوار موجود هو النور المطلق وهو الاله الخير
الرحيم وانوار اخرى مختلفة بالعظم والصغر والقوة والضعف وهم الملايكة
وهم اعوان النور الاعظم وفى عالم الظلمات موجود هو الظلمة التامة
الكاملة وهو الاله الموذى الشرير وارواح اخرى مختلفة بالصغر والعظم والقوة
والضعف وهم الشياطين وهم اعوان الظلام الاعظم وهذا بعينه مذهب
المشبهة من هذه الامة فهذا تفصيل مذاهب ارباب الملل والنحل فى هذا
الباب واما الفلاسفة فالمتاخرون منهم اتفقوا على انكاره واما المتقدمون
فلا اعرف مذهبهم فى هذا الباب الا انى رايت فى كتاب الاهوية والبلدان لابقراط

ذكر فيه

ذكر فيه ان المياه الواقفة تورث من الامراض والعلل كذا وكذا ومن جملتها
الصرع ثم قال لا اريد به الصرع الذى يعالجه اصحاب الهياكل بل الصرع الذى يعالجه
الاطباء وهذا تصريح بان الصرع قد يكون روحانيا وقد يكون جسمانيا من
المطالب العالية وباقى الابحاث المتعلقة بالجن والشياطين تجده فى هذه
الوريقات منقولا من التفسير الكبير فى القريب من النصف قال الحكماء
لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب والا كان ممكنا احتاج
الى موثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب لبطلان الدور والتسلسل قال فى شرح
المواقف فى هذا المسلك طرح لبيان حدوث العالم او امكانه وما يتوجه عليه
من الاسولة والاجوبة اقول لا يخفى ان المتكلمين ايضا لا يحتاجون الى اثبات
حدوث العالم لكنهم زادوا فى المدعى ما لا حاجة اليه من كون الواجب صانعا
لما سواه فاحتاجوا الى اثبات حدوث العالم وحده ومع امكانه وذلك لان
المدار فى اثبات الواجب عند الحكماء مجرد الامكان ولا بد من ملاحظة الحدوث
عند المتكلمين فلا يتفاوت الحال فى اصل المدعى اى اثبات الواجب فى الجملة
على الطريقين ويؤيده تقرير شرح المقاصد من المجموعة الحفيدية الايمان
يزيد وينقص عند الاشاعرة وهو المحكى من الشافعى وانكره ابو حنيفة واصحابه
وكثير من العلماء كامام الحرمين لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان
ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان وانما يتفاوت اذا دخل فيه الطاعات
ولذا قال الامام الرازى ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان وذكر صاحب
المواقف والحق ان التصديق تقبل الزيادة والنقصان بحسب القوة
والضعف قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا احتمال النقيض
قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط والظاهر ان الظن الغالب

الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا
حقيقيا اقول فيه بحثان اما الاول فلانه ذكر السيد الشريف في حاشية
خطبة شرح المختصر ان الظنون تختلف قوةً وضعفا دون اليقين واما
الثاني فلان جعل الظن كافيا موافق لما نقل الامام النووي في شرح
مسلم في كتاب الايمان عن ابن بطال انه قال اما التصديق بالله تعالى
وبرسوله صلى الله عليه وسلم لا ينقص اذ لا يجوز نقصان التصديق
لانه اذا نقص صار شكا وخرج عن اسم الايمان ولما في شرح المقاصد
في بحث عصمة الملائكة وما يقال من انه لا عبرة بالظنيات في باب
الاعتقادات فان اريد به انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا الحكم
القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر
البطلان لكنه لا يلايم مذهب الاشاعرة من انه لا يعتبر ايمان المقلد وقد
قال صاحب النهاية في شرح التمهيد على مذهب ابي حنيفة الاصل
في المسايل الاعتقادية ان يقال ما اعتقدته وقلت به حق يقينا وما قاله
غيري باطل يقينا ويؤيد ذلك قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
وقوله تعالى في وصف الكفار ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين اقول
لا كلام في انه يكفي الظن في اثبات الرؤية وصفة السمع والبصر وعذاب
القبر والافضلية بين الانبياء والملائكة وامثالها وانما الكلام في اثبات
الوحدانية والقيمة والنبوة ونظايرها اعتبار الجزم **تتمة** الايمان المجمل
يتم بشهادة واحدة عند ابي حنيفة وهو ان يقول لا اله الا الله ثم يجب عليه
الثبات والتقرير باوصاف الايمان وعند الشافعي يتم بشهادتين وهو
ان يقول لا اله الا الله محمد رسول الله يجب عليه ساير اوصاف الايمان

وشرايطه وحد شرايط الايمان واوصافه فكل مسئلة يجب الايمان بها
بحيث لا يصح الايمان بخلافه فانه يكون شرطا لصحة الايمان ويكون وصفا
للايمان والدليل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل
عن الايمان فقال ان تقر بالله وبملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد
الموت والقدر خيره وشره من مجموعة الحفيد **قال المبحث الخامس**
قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدا آه قد سبق ان لفظ القوة كما
يطلق على مبدا التغيير والفعل فكذا يطلق على مبدا التغير والانفعال
فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم
والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهره
وان كان ذلك ايضا عايدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في
تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه
اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوي او متوسط او ضعيف فالضعيف
وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى
الاولى الخالية عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة
والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات
يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي
المستعد لتعلم الكتابة ويختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب
اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار على استحضار
النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب
متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل

النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اى
من خارج وهو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له
من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات
القوم فى ان المذكورات اسامى لهذه الاستعدادات والكمال او للنفس باعتبار
اتصافها بها او لقوى فى النفس هى مباديها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولانى
هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انها قوة استعدادية
او قوة من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس فى مبداء الفطرة من
حيث قابليتها للعلوم وكذا فى البواقى وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول
الضروريات من حيث تتادى الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة المعقولات
الاول تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات
المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال فى كتاب المبداء والمعاد ان العقل بالفعل
والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات
عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل
بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا فى ان
المعتبر فى المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لا تغيب اصلا حتى
قالوا انه آخر المراتب البشريه واول المنازل الملكيه وانه يمتنع او يستبعد جدا
مادامت النفس متعلقه بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل
بحسب الوجود على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق
الذى تخدمه ساير القوى من الانسانيه والحيوانيه والنباتيه ولا يخفى ان هذا
اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب فى الاربع ثم حضور الكل بحيث لا يغيب
اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام فى بيان المراتب ان النفس ان خلت

عن العلوم

عن العلوم مع انها قابلة لها سميت فى تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت
الضروريات فقط سميت ح عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم
يكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس ح عقلا
بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير
حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور
وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هى النفس باعتبارها وهو موافق لما قال
ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى
ان حالتها مستفادة واما ما ذكر فى المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط
النظريات من الضروريات اى ضرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات
واستنتج منها النظريات فلم نجد فى كلام القوم من شرح المقاصد للمحقق التفتازانى
اهل الفروع المختلفون فى الاحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية اعلم ان
اصول الاجتهاد واركانه اربعة وربما تعود الى اثنين الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وانما تلقوا صحة هذه الاركان وانحصارها فى الاربعة من اجماع
الصحابة وتلقوا اصل الاجتهاد والقياس وجوازه ايضا منهم فان العلم
بالتواتر وقد حصل انهم اذا وقعت لهم حادثة شرعية من حلال وحرام
فزعوا الى الاجتهاد وابتدأوا بكتاب الله تعالى فان وجد وا فيه نصا ظاهرا
تمسكوا به واجروا حكم الحادثة على مقتضاه وان لم يجدوا فيه الخبر فزعوا الى الاجتهاد
الى السنة فان روى لهم فى ذلك خبرا خذوا به ونزلوا على حكمه وان لم يجدوا الخبر
فزعوا الى الاجتهاد فكانت الاركان الاجتهادية عندهم اثنين وثلثه وكنا
نعدها اربعة اذ وجب علينا الاخذ بمقتضى اجماعهم واتفاقهم والجرى
على مناهج اجتهادهم وربما كان اجماعهم على حادثة اجماعا اجتهاديا وربما كان

اجماعا مطلقا لم يصرح فيه الاجتهاد وعلى الوجهين جميعا فالاجماع حجة شرعية
لاجماعهم على التمسك بالاجماع ونحن نعلم ان اجتهاد الصحابة رضى الله عنهم
الذين هم الايمة الراشدون لا يجتمعون على الضلال وقد قال النبى صلى الله
عليه وسلم لا تجتمع امتى على الضلالة ولكن الاجماع لا يخلو عن نص خفى قد
احتضنه لانا على القطع نعلم ان الصدر الاول لا يجتمعون على امر الا عن ثبت
وتوقيف فاما ان يكون ذلك النص فى ان الاجماع حجة ومخالفة الاجماع فى نفس
الحادثة قد اتفقوا على حكمها من غير بيان ما يستند اليه حكمها واما ان يكون
النص فى ان الاجماع حجة ومخالفة الاجماع بدعه وبالجمله مستند الاجماع نص
خفى او جلى لا محالة والا فيودى الى اثبات الحكم المرسلة ومستند الاجتهاد الاحكام
والقياس هو الاجماع وهو ايضا مستند الى نص مخصوص فى جواز الاجتهاد
فرجعت الاصول الاربعة فى الحقيقة الى اثنين وربما يرجع الى واحد وهو
قول الله تعالى وبالجملة نعلم قطعا ويقينا ان الحوادث والوقايع فى العبادات
والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم ايضا انه لم يرد فى كل حادثة
نص ولا يتصور ذلك ايضا والنصوص اذا كانت متناهية والحوادث غير متناهيه
وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى علم قطعا ان الاجتهاد والقياس واجب
الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد ثم لا يجوز ان يكون الاجتهاد
مرسلا خارجا عن ضبط الشرع فان القياس المرسل شرع اخر واثبات حكم
من غير مستند وضع اخر والشارع هو الواضع للاحكام فيجب على المجتهد ان لا
يعدو فى اجتهاده عن هذه الاركان وشرايط الاجتهاد خمسة معرفة صدر
صالح من اللغة بحيث يمكنه فهم لغات العرب والتميز الالفاظ الوضعيه
والمستعارة والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل

والمفصل

والمفصل وفحوى الخطاب ومفهوم الكلام وما يدل على مفهومه بالمطابقة
وما يدل بالتضمن وما يدل بالاستتباع فان هذه المعرفة كالالة التى بها تحصيل
الشى ومن لم يحكم الالة والاداة لم يصل الى تمام صنعته ثم معرفة تفسير القرآن
خصوصا ما يتعلق بالاحكام وما ورد من الاخبار فى معانى الايات وما راى
من الصحابة المعتبرين كيف سلكوا مناهجها واى معنى فهموا من مدارجها
ولو جهل تفسير ساير الايات التى تتعلق بالمواعظ والقصص قيل لم يضره
ذلك فى الاجتهاد فان من الصحابة من كان لا يدرى تلك المواعظ ولم يتعلم بعد
جميع القرآن وكان من اهل الاجتهاد ثم معرفة الاخبار بمتونها واسانيدها
والاحاطة باحوال النقلة والرواة عدولها وثقاتها ومطعونها ومردودها
والاحاطة بالوقايع الخاصة فيها وما هو عام ورد فى حادثة خاصة وما هو
خاص عم فى الكل حكمه ثم الفرق بين الواجب والندب والاباحة والحظر والكراهة
حتى لا يشذ عنه وجه من هذه الوجوه ولا يختلط عليه باب بباب ثم
معرفة مواقع اجماع الصحابة والتابعين من السلف الصالحين حتى لا يقع
اجتهاده فى مخالفة الاجماع ثم التهدى الى مواضع الاقيسة وكيفية النظر
والتردد فيها من طلب معنى مخيل مستنبط منه فيعلق الحكم عليه او شبه
يغلب على الظن فيلحق الحكم به فهذه خمس شرايط لا بد من اعتبارها حتى يكون
المجتهد مجتهدا واجب الاتباع والتقليد فى حق العامى والا فكل حكم لا مستند
الى قياس واجتهاد مثل ما ذكرنا فهو مرسل مهمل قالوا فاذا حصل المجتهد
هذه المعارف ساغ له الاجتهاد ويكون الحكم الذى ادى اليه اجتهاده سايغا
فى الشرع وجب على العامى تقليده والاخذ بفتواه ثم اختلف اهل الاصول
فى تصويب المجتهدين فى الاصول والفروع فعامة اهل الاصول على ان الناظر

في المسايل الاصولية والاحكام العقلية اليقينية القطعية يجب ان يكون
متعين الاصابة فالمصيب فيها واحد لعينه ولا يجوز ان يختلف المختلفان
في حكم عقلي حقيقة الاختلاف بالنفي والاثبات على شرط التقابل المذكور بحيث
ينفي احدهما ما يثبته الاخر من الوجه الذي يثبته الا ان يقتسما الصدق
والكذب والحق والباطل سواء كان الاختلاف بين اهل الاصول في الاسلام
او بين اهل الاسلام والملل والنحل الخارجة عن الاسلام فان المختلف فيه لا يحتمل
توارد الصدق والصواب والخطأ عليه في حالة واحدة وهو مثل قول احد
المخبرين زيد في هذه الدار في هذه الساعة وقول الثاني ليس زيد في هذه
الدار في هذه الساعة فانا نعلم قطعا ان احد المخبرين صادق ولان المخبر عنه
لا يحتمل الحالتين فيه معا فيكون زيد في الدار ولا يكون في الدار لعمري قد
يختلف المختلفان في مسئلة ويكون محل الاختلاف مشتركا ويشترط تقابل
القضيتين نافذا فحينئذ يمكن ان يصوب المتنازعان ويرتفع النزاع بينهما
فاسد لعله
برفع الاشتراك او يعود النزاع الى احد الطرفين مثال ذلك المختلفان في
مسئلة الكلام ليس يتواردان على معنى واحد بالنفي والاثبات فان الذي
قال هو مخلوق اراد به ان الكلام هو الحروف في اللسان والرقوم وانما اراد
ذاك معنى آخر فلم يتوارد بالتنازع في الخلق على معنى واحد وكذلك في مسئلة
الرؤية فان النافي قال الرؤية اتصال شعاع بالمرئي وهو لا يجوز في حق
الباري والمثبت قال ادراك او علم مخصوص ويجوز تعلقه بالباري تعالى
فلم يتوارد النفي والاثبات على معنى واحد الا اذا رجع الكلام الى اثبات حقيقة
الرؤية فيتفقان اولا على انها ما هي ثم يتكلمان نفيا واثباتا والا فيمكن
ان يصدق القضيتان وقد صار ابو الحسن العنبري الى ان كل مجتهد ناظر

في الاصول مصيب لانه ادى ما كلف به من المبالغة في تسديد النظر والمنظور
فيه وان كان متعينا نفيا واثباتا الا انه اصاب من وجه وانما ذكر هذا في
الاسلاميين من الفرق واما الخارجون عن الملة فقد تقررت النصوص والاجماع
على كفرهم وخطائهم وكان سياق مذهبه يقتضي تصويب كل ناظر
وتصديق كل قايل الا ان النصوص والاجماع صدته عن تصويب كل ناظر
على الاطلاق وللاصوليين خلاف في تكفير اهل الاهواء مع قطعهم
بان المصيب واحد بعينه لان التكفير حكم شرعي والتصويب حكم عقلي
فمن مبالغ متعصب لمذهبه كفر وضلل مخالفه ومن متساهل متألف
لم يكفر ومن كفر قرب كل مذهب ومقالته بمقالة واحد من اهل
الاهواء والملل كتقريب القدرية بالمجوس وتقريب المشبهة باليهود
والرافضة بالنصارى فاجرى حكم هؤلاء فيها من المناكحة واكل الذبيحة
ومن ساهل ولم يكفر قضى بالتضليل وحكم بانهم هلكى في الاخرة
واختلفوا في اللعن على حسب اختلافهم في التكفير والتضليل وكذلك
من خرج على الامام الحق بغيا وعدوانا فان كان صدور خروجه عن
تأويل واجتهاد سمي باغيا مخطئا ثم البغي هل يوجب اللعن ام لا فعند اهل
السنة اذا لم يخرج بالبغي عن الايمان لم يستوجب اللعن وعند المعتزلة
يستحق اللعن بحكم فسقه والفاسق خارج عن الايمان وان كان صدور
خروجه عن البغي والحسد والمروق عن اجماع المسلمين استحق اللعن
باللسان والقتل بالسيف والسنان واما المجتهدون في الفروع فاختلفوا
في الاحكام الشرعية من الحلال والحرام ومواقع الاختلاف مظان غلبات
الظنون بحيث يمكن تصويب كل مجتهد فيها وانما بنينا ذلك على اصل

وهو انا نبحث هل لله تعالى حكم في كل حادثة ام لا فمن الاصوليين من صار
الى ان لا حكم لله تعالى في الوقايع المجتهد فيها حكما بعينه قبل الاجتهاد
من جواز وخطر وحلال وحرام وانما حكمه تعالى ما ادى اليه اجتهاد المجتهد
وان هذا الحكم منوط بهذا السبب فما لم يوجد السبب لم يثبت الحكم خصوصا
على مذهب من قال ان الجواز والخطر لا يرجعان الى صفات في الذات وانما هي
راجعة الى اقوال الشارع افعل لا تفعل وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب
في الحكم ومن الاصوليين من صار الى ان لله تعالى في كل حادثة حكما بعينه
قبل الاجتهاد من جواز وخطر وحل وفي كل حركة يتحرك بها الانسان حكم
تكليف من تحليل وتحريم وانما يرتاد المجتهد بالطلب والاجتهاد اذ
الطلب لا بد له من مطلوب والاجتهاد يجب ان يكون من شي الى شي
فالطلب المرسل لا يعقل ولهذا يتردد المجتهد بين النصوص والظواهر
والعمومات وبين المسايل المجمع عليها فيطلب المرابطة المعنوية او التقريب
من حيث الاحكام والصور حتى يثبت في المجتهد مثل ما تلقيه في المتفق
عليه ولو لم يكن له مطلوب معين كيف يصح الطلب على هذا الوجه فعلى هذا
المذهب المصيب واحد من المجتهدين في الحكم المطلوب وان كان الثاني
مخطيا فهو معذور بنوع عذر اذا لم يقصر في الاجتهاد ثم هل يتعين المصيب
ام لا فاكثرهم على انه لا يتعين فالمصيب واحد لا بعينه ومن الاصوليين
من فصل الامر فيه فقال ينظر في المجتهد فيه ان كان مخالفة النص
ظاهرة في احد المجتهدين فهو المخطي بعينه خطا لا يبلغ تضليلا والمتمسك
بالخبر الصحيح والنص الظاهر مصيب بعينه وان لم يكن مخالفة النص ظاهرة
لم يكن مخطيا بعينه بل كل واحد منهما مصيب باجتهاده واحدهما مصيب

في الحكم

في الحكم لا بعينه هذه جملة كافية في احكام المجتهدين في الاصول والفروع
والمسئلة مشكلة والقضية معضلة ثم الاجتهاد من فروض الكفايات
لا من فروض الاعيان حتى اذا استقل بتحصيله احد في عصر سقط
الفرض عن الجميع وان قصر اهل عصر عصوا بتركه واشرفوا على خطر عظيم
فان الاحكام الاجتهادية اذا كانت مرتبة على الاجتهاد ترتيب المسبب
على السبب ولم يوجد السبب كانت الاحكام عاطلة والاراء كلها فايلة
فلا بد اذا كان من مجتهد واذا اجتهد المجتهدان وادى اجتهاد كل واحد
منهما الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد الاخر فلا يجوز لاحدهما تقليد الاخر
وكذلك اذا اجتهد مجتهد واحد في حادثة وادى اجتهاده الى جواز او خطر
ثم حدثت الحادثة بعينها في وقت اخر فلا يجوز له ان ياخذ باجتهاده الاول
اذ يجوز ان يبدو له في الاجتهاد الثاني ما اغفله في الاول واما العامي فيجب
عليه تقليد المجتهد وانما مذهبه فيما يسئله مذهب من يسئل عنه هذا
هو الاصل الا ان علماء الفريقين لم يجوزوا ان ياخذ العامي الحنفي الا
بمذهب ابي حنيفة والعامي الشافعي الا بمذهب الشافعي لان الحكم بان لا مذهب
للعامي وان المفتي يودي الى خلط وخبط فلهذا لم يجوزوا ذلك واذا كان
مجتهدان في بلد اجتهد العامي فيها حتى يختار الافضل والاورع منهما
حتى ياخذ بفتواه ومن اصحاب الظاهر مثل داود الاصفهاني وغيره ممن
لم يجوز القياس والاجتهاد في الاحكام ومنع ان يكون القياس اصلا من
الاصول وقال اول من قاس ابليس وظن ان القياس امر خارج عن مضمون
الكتاب والسنة ولم يدر انه طلب حكم الشرع ولم ينضبط قط شريعة من الشرايع
الا باقتران الانتشار به لان من ضرورة الانتشار في العالم الحكم بان الاجتهاد

معتبر وقد رأينا الصحابة رضى الله عنهم كيف اجتهدوا وكم قاسوا خصوصا
فى مسائل الميراث ومن توريث الاخوة مع الجد وكيفية توريث الكلالة
وذهب مما لا يخفى على المتدبر لاحوالهم الى هنا من الملل والنحل ملخصها بعض
التلخيص حديث اخرجه حدثنا نصر بن الفتح ثنا محمد بن سليمان بن الحارث
الباغندى ثنا محمد بن عمران بن محمد بن ابى ليلى ثنا سليمان بن رجا
عن صالح المرى عن الحسن عن ابى سعيد الخدرى وغيره قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابدال امتى لم يدخلوا الجنة بالاعمال
ولكن دخلوها برحمة الله وسخاوة الانفس وسلامة الصدور ورحمة
للمسلمين قال الشيخ انما سموا ابدالا لانهم بدل من الانبياء والصديقين
والشهداء الذين هم اصحاب رسول الله من المهاجرين السابقين الاولين
والانصار فى ان يصرف الله بهم العذاب عن اهل الارض بعصيانهم فان
النبى صلى الله عليه وسلم كان امانا فى امته قال الله تعالى وما كان
الله ليعذبهم وانت فيهم ثم اصحابه من بعده واهل بيته قال
عليه السلام اهل بيتى امان لامتى وقال عليه السلام اصحابى امنة
لامتى اذا ذهب اصحابى اتى امتى ما يوعدون فلما قبض الله هولاء
الى رحمته جعل فيهم فى كل عصر وحين بدلا منهم على حسب ما يليق
باهل ذلك العصر فيدفع بهم السوء عن اهل العصر وهولاء لم يدخلوا الجنة
بالاعمال يعنى بالحركات الظاهرة فانهم ليسوا باكثر صلاة وصياما وجهادا
ونفقة من غيرهم من صالحى المومنين ولكن دخلوها بهذه الصفات
التى تفردوا بها عن غيرهم فقد يجوز ان يكون فى عصرهم من هو اكثر عملا
منهم وقال النبى عليه السلام فى ابى بكر رضه انه لم يفضلكم بكثرة صلاة

والابدال وغيرهم من اصناف اهل الولاية
تفصيل كتبناه بعد ورقيات

ولاصيام

ولاصيام ولكن بشئ وقر فى صدره وقوله بسخاوة الانفس اى بسخاوتها
بفوات ما دون الله وسلامة الصدور من السكون الى غير الله قال
تعالى الا من اتى الله بقلب سليم قيل سليم عما دون الله ورحمة للمسلمين
الشفقة على خلق الله فى تحمل اثقالهم وتخفيف مؤنتهم عندهم من معانى
الاخبار للشيخ الامام السالك المحقق العارف الصوفى ابو بكر بن اسحق
الكلاباذى خصه الله بالرحمة والرضوان واسكنه بحبوحة الجنان
مسئلة قال اى الغزالى رضى الله عنه فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم
من مات قامت قيامته ليس المعنى ما هو المراد بالقيمة المطلقة بل هى
قيامة خاصة ذكرت تفصيلها فى اول كتاب الصبر من الاحياء والقيمة
المطلقة ما تعم الكافة وذلك له ميعاد عند الله مخفى عن الخلق لسر من
الاسرار الله اعلم به والاوقات وان كانت متشابهة لكن يجوز فى العقل
اختصاص بعض المواقيت ببعض انواع الوجود اما على مذهب المتكلمين
فيحال ذلك على المشية كما يحال احداث العالم فى بعض الاوقات على المشية
مع ان الاوقات متشابهة بالاضافة الى المقدر والى ذات القديم واما
على مذهب الفلاسفة فلا يلزم استحالته ايضا فانهم متفقون على ان
مبادى الحوادث حركات الافلاك وان ادوارها مختلفة فلذلك يختلف
احكام القرانات واحوال السفليات وليس من ضرورة كل دورة ان يفرض
عود مثلها وسبق مثلها فذلك خيال ضعيف على مذهبهم بل يجوز ان يحدث
دور وشكل لم يسبق له نظير ولا يخلفه نظير ولذلك قد يحدث فى بعض
الادوار حيوانات غريبة الشكل لم يعهد مثلها ولا يبعد ان يكون الادوار
متناسبة والاشكال الحاصلة من ترتبها مختلفة فاذا فرضنا التقاء جرمى

فى الماء فحدث فى الماء شكل مستدير فلو القينا حجرا مثله عقيبه قبل انقطاع
حركة الاول لم يلزم منه ان يكون شكل الماء بعد الحركة الثانيه كحركة الاولى
لان الحجر الاول صادف الماء ساكنا والثانى صادف الماء متحركا فكان تشكيله
للمتحرك خلاف تشكيله للساكن فيختلف الاشكال مع تساوى الاسباب لامتزاج
اثر السابق باللاحق فعلى هذا لا يستحيل ان يكون فى التقدير الازلى دور يخالف
للدور المعهود يقتضى نظام الوجود والابداع على خلاف النمط المعروف ولا
يستحيل ان يكون ذلك بداء عالم لم يسبق له نظير ولا ان يكون حكمه باقيا
لا يلحقه مثل الدور السابق المنسوخ فيبقى النمط الحاصل من الابداع مستمرا
فى جنسه وان كان يتبدل احوال احاده فيكون ميعاد القيمة حصول ذلك
الشكل الغريب فى الاسباب العالية ويكون ذلك سببا كليا جامعا لجميع
الارواح فيعم حكمها كافة الارواح فيكون قيمة عامه مخصوصة بوقت
لا تتسع القوة البشرية لمعرفتها اعنى لمعرفة وقتها من احاد الناس ولا من
من الانبياء ايضا يكشف لهم ما يكشف على قدر احتمالهم وقبولهم فاذا لم
يقم برهان كلامى ولا فلسفى على استحالته وجب التصديق به اذ ورد الشرع
به تصريحا لا يتطرق اليه احتمال فوجب الايمان به مسئلة انكار المنكر
لاعادة النفس الى الجسد فى القبر ثم التفريق بينهما ثم اعادتهما فى القيمة
مصيرا الى ان قوام روح بلا بدن غير معقول انكار باطل فان قيام النفس
دون البدن ليس بمشكل بل المشكل تعلقه بالبدن فانه كيف تعلق وهو ليس
بحال حلول الاعراض بالجواهر فانه ليس بعرض بل هو جوهر قايم بنفسه يعرف
ذاته ويعرف خالقه وصفات خالقه وهو فى هذه المعارف لا يحتاج الى شى
من محسوساته وهو فى حالة ملابسته للبدن قادر على ان يقدر نفسه

غافلا

غافلا عن المحسوسات كلها وعن السماء وساير الاجسام ويكون فى تلك
الحالة عارفا بذاته وبحدوث ذاته بافتقاره الى محدث ذاته ولا يشعر بشى
من محسوساته فذاته معقولة على هذا الوجه والتجرد لذكر الله تعالى على
على الدوام فى بداية طريق التصوف يفضى بالمتصوفه الى هذه الحالة حتى
انه يعزب عن ذهنه كل ما سوى الله تعالى فيعزب عنه نفسه ولا يحس
بشعوره بشى من المحسوسات والمعقولات سوى الحق تعالى ولا يشعر بنفسه
ولا بعدم شعوره بالحق بل يكون شاعرا بالحق فقط فان الشعور بالشعور
بالحق غفلة عن الحق فالمعنى المتجرد لمعرفة الحق كيف يحتاج الى بدن وقالب
وكيف لا يستغنى بذاته عن الجسد الذى هو مركب الحواس ولا يراد الا المحسوسات
فمن عقل حقيقة النفس وعلم قوامه بذاته لم يشكل عليه انفصاله عن الجسد
وربما اشكل عليه اتصاله به الى ان يعرف انه لا معنى له سوى تاثر الجسد
وتصرفه تحت تصريفه وتحركه بتحريكه كما يعلم تحرك الاصابع بتصريف الارادة
ليست فى الاصبع لكن الاصبع مسخرة لما ليس فيها فالنفس وان لم تكن فى
الجسد فالجسد مسخرها فهذا التسخير يجوز ان يحدث ويزول ويعود ولا
يستحيل فى العقل شى منه ويكون لعوده وزواله اسباب ملكية وفلكية
ونفسيه لا تحيط بها القوة البشرية فعلى هذا يجب التصديق بما جاء فيه
من التفريق والاعادة مسئلة الايمان بالميزان واجب لانه اذا ثبت
قيام النفس بجوهرها عن الجسد فهى بذاتها مهياة لان ينكشف لها حقايق
الامور وتعلقها بالجسد كالحجاب لها عن درك حقايق الامور وبعد الموت
ينكشف الغطاء وينجلى حقايق الامور ولذلك قال تعالى فكشفنا عنك
غطاءك فبصرك اليوم حديد ومما ينكشف تاثير اعماله فى تقريبه من الله تعالى

وابعاده ومقادير تلك الآثار وان بعضها اشد تأثيراً من البعض وفى
قدرة الله تعالى ان يحدث شيئا يعرف الخلق به فى لحظة واحدة مقادير الاعمال
بالاضافة الى تأثيراتها فى التقريب والابعاد فحد الميزان ما يتميز به الزيادة
عن النقصان ومثاله فى العالم المحسوس مختلف فمنه الميزان المعروف
للذهب والفضة والقبان للاثقال ومنه الاصطرلاب لحركة الافلاك
والاوقات والمسطرة لمقادير الخطوط والعروض لمقادير الشعر وحركات
الاصوات فالميزان الحقيقى اذا مثله للحواس مثله بما شاء من هذه الامثلة
او غيرها وحقيقة الميزان وحدة موجود فى جميع ذلك وهو ما يعرف به
الزيادة عن النقصان وصورته يكون موجودة للحس عند التشكيل او الخيال
عند التمثيل والله اعلم بما يقدره من تشكيل حقيقى او تمثيل خيالى فالقدرة
واسعة والتصديق بجميع ذلك واجب مسئلة الحساب يجب التصديق به
لان الحساب عبارة عن جمع متفرقات المقادير وتعريف مبلغها وما من
انسان الا وله اعمال متفرقة ضارة ونافعة مقربة ومبعدة لا يعرف قدرها
ولا يحصر احاد متفرقاتها فاذا انحصرت المتفرقات وجمع مبلغها كان حسابا
وان كان فى قدرة الله تعالى ان يكشف فى لحظة واحدة للعالمين متفرقات
اعمالهم ومبلغ آثارها فهو اسرع الحاسبين قطعا ومعلوم ان فى قدرته ذلك
مسئلة الصراط حق وما يقال انه مثل الشعر فى الدقة فهو ظلم فى وصفه
بل هو ادق من الشعر بل لا مناسبة بين دقته وبين الشعر كما لا مناسبة
بين الخط الهندسى الفاصل بين الظل والشمس الذى ليس من الظل ولا من
الشمس وبين الشعر ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسى الذى لا عرض له اصلا
لانه على مثال الصراط المستقيم وهو فى الدقة مثل الخط الهندسى والصراط المستقيم

عبارة عن الوسط

عبارة عن الوسط الحقيقى بين الاخلاق المتضادة كالسخاء بين التبذير
والبخل والشجاعة بين التهور والجبن والاقتصاد بين الاسراف والاقتار
والتواضع بين الكبر والخساسة والعفة بين الشهوة والجمود فالاخلاق
المتضادة لها طرفان افراط وتفريط وهما مذمومان وبين الافراط والتفريط
وسط هو الصراط المستقيم وهو الغاية فى البعد بين الطرفين وهو المركز
كانه ليس من طرف الزيادة ولا من النقصان كالخط الفاصل بين الظل
والشمس الذى ليس من الظل ولا من الشمس وهذا يحتاج الى التحقيق وهو ان
كمال الادمى فى مشابهته الملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة
وليس فى امكان الانسان الانفكاك عنها بالكلية فكلف بما يشبه الانفكاك
وان لم يمكن حقيقة الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر كانه لا حار ولا
بارد والفاترى كانه لا اسود ولا ابيض فالبخل والتبذير من صفات الانسان
والمقتصد السخى كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط المستقيم هو الوسط
الحاق بين الطرفين الذى لا ميل له الى احد الجانبين وهو ادق من الشعر
فالذى يطلب غاية البعد من الطرفين يكون على الوسط ولنضرب لك
مثلا وهو اذا فرضنا حالقة جديدة محماة بالنار وقعت نملة وهى تهرب
بطبعها من الحرارة فلا تموت الا على المركز لانه الوسط الذى هو غاية
البعد من المحيط المحرق فتلك النقطة لا عرض لها فاذا الصراط المستقيم هو
الوسط بين الطرفين ولا عرض له فهو ادق من الشعر فلذلك خرج عن القدرة
البشرية الوقوف عليه فوجب على كل شخص ان يكون واردا على النار ورودا ما
بقدر ميله كما قال سبحانه تعالى وان منكم الا واردها وكان على ربك
حتما مقضيا وكذلك قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء

ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل الاية فان العدل بين المرأتين فی المحبة
والوقوف علی درجة متوسطة لا ميل فيها الی احديهما لا يدخل تحت الامكان
فاذا فهمت هذا فاعلم انه اذا كان يوم القيمة مثل الله لعباده هذا
الصراط المستقيم الذی يطالب كل امرئ بالاستقامة عليه بمثل ما هو الخط
الهندسی الذی لا عرض له فمن استقام فی هذا العالم علی الصراط المستقيم
مترسوناً علی ذلك الصراط ولم يمل علی احد الجانبين لانه فی هذا العالم عود
نفسه التحفظ عن الميل فصار ذلك وصفا طبيعياً فان العادة طبيعة
خامسة فمر علی الصراط المستقيم مستويا فهذا الصراط حق قطعا كما ورد
به الشرع مسئلة لعلك تقول ان هذه اللذات الحسية والخياليه التی
وعدت فی الجنة لا تدرك الا بالقوی الحساسة والمتخيله وهذه القوی جسمانيه
ولا يجوز ابداعها الا فی الجسم وكذلك عذاب القبر وعذاب جهنم لا يدرك الا
بالقوی الجسمانيه واذا فارقت الروح الجسد وانحلت اجزاؤه واضمحلت القوة
الخيالية والحسيه فكيف يمثل لمانع الزكاة شجاع اقرع ويسلط علی الكافر
فی القبر تنين له تسع وتسعون راساً كالحية فهذه الصورة اما حسية
او خيالية وقد بطل الكل بالموت فكيف السبيل الی اثباتها فاعلم ان هذا
يستنكره من يبطل حشر الاجساد ويحيل رد النفس الی الجسد وليس يقوم علی
استحالته برهان حقيقی بل لا يبعد ان يوضع بعض الاجساد لتخيل النفس
واحساسها بعد الموت فی القبر والقيمة وكلما ذكره الاوايل بزعمهم فی
الدلالة علی استحالته ليس برهان محقق والشرع قد ورد به فيجب تصديقه
ودليل انه ليس مبرهنا عند الفلاسفة ان افضل متاخری الفلاسفة ابو علی
ابن سينا قد اثبت ذلك فی كتابيه النجاة والشفا وقال لا يبعد ان يكون

بعض.

بعض الاجسام السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكی ذلك
عمن عظمت رتبته عندهم اذ قال قد قال من لا يجازف من العلماء ان
ذلك غير ممتنع وهذه القضية تدل علی انه لا شك فی هذا الاصل وان لم يقم
عنده برهان عليه ولو كان محالا لما وصف قائله بانه لا يجازف بل ای
مجازفة يزيد علی القول بالمحال وربما تقول قايل ان ذلك انما ذكره علی طريق
المجامله والتقيه والا فقد ذكر فی مسئلة التناسخ من كتاب النفس
استحالة تناسخ الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال حشر
الاجساد فنقول ما ذكره فی استحالة التناسخ ايضا ليس ببرهان محقق
فانه قال لو عادت النفس جسدا استعد للقبول وفاضت اليه نفس من
واهب الصور فان المستعد يستحق بذاته قبول الصور فيؤدی الی ان
يفيض اليه نفس ولو تعلق به النفس المستنسخه لتجتمع نفسان لبدن
واحد وهو محال وهذا الذی ذكره يمكن ان يستعمل فی حشر الاجساد لكنه
دليل ضعيف اذ يقال يجوز ان يختلف الاستعدادات وتكون فيهما من
الاستعدادات ما يناسب لمفارقته الموجودة من قبل حتی لا يختص بتدبيرها
ولا يحتاج الی افاضة نفس جديدة فانه لو استعدت فی الارحام نطفتان
لقبول النفس فی حالة واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب الصور
واختص بكل واحد منهما نفس وليس اختصاصهما بالحلول فيه فان النفس
لا يحل الجسد حلول الاعراض لكن اختصاص النفس باحد الجسدين المستعدين
لمناسبة بينهما فی الاوصاف وفی احد المستعدين من اختصاص احد
النفسين دون الآخر فاذا جاز هذا التخصيص فی نفسين متماثلين فلم
لا يجوز فی النفوس المفارقه المناسبة واذا توفر علی المستعد حقه من

النفوس المفارقة له لم يفتقر الى نفس جديدة تفيض اليه من واهب الصور
اولا تفيض ولتقرير هذا الكلام خوض لست اخوض فيه وانما المقصود
بيان ان من انكر الحشر الجسمانى لا برهان معه واذا لم يكن عليه برهان
عقلى غير الادراكات الحسية والخيالية بعد الموت والقبر والقيمة يجب
التصديق به فان قال قايل نحن نراه فى القبر لا حس ولا حراك به قلنا وقد
نرى صاحب السكتة كذلك والادراك يجوز ان يقوم بجزء صغير يكاد لا
يتجزى ولو من باطن الميت ولا اعتماد فيه على عدم المشاهدة بحركته - من
الرسالة الموسومة بالنفخ والتسوية للامام الهمام ابى حامد الغزالى رحمه الله
وقدس سره ونور ضريحه **فصل اللذات** المحسوسة الموعودة فى الجنات
من اكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لامكانها وهى حسى وخيالى وعقلى
اما الحسى فبعد رد الروح الى البدن كما ذكرناه واما الكلام فى ان بعض
هذه اللذات مما لا يرغب فيها مثل اللبن والاستبرق والطلح المنضود
والسدر المخضود فهذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك فى اعينهم
ويشتهونه غاية الشهوة وفى كل صنف وكل اقليم مطاعم ومشارب وملابس
يختص بقوم دون قوم ولكل واحد فى الجنة ما يشتهيه كما قال الله عز وجل
ولكم فيها ما تشتهى انفسكم ولكم فيها ما تدعون وربما يطعم الله تعالى فى
الآخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة معظمة فى دار الدنيا كالنظر الى ذات الله
تعالى فان الرغبة والشهوة الصادقة فيها فى الاخرة دون الدنيا **واما**
الخيالى فلذته كما فى النوم الا انه مستحقر لانقطاعه عن قريب فلو كانت
دايمة لم يدرك فرق بين الخيالى والحسى لان التذاذ الانسان بالصور من حيث
انطباعها فى الخيال والحس لا من حيث وجودها فى الخارج فلو وجد من خارج

ولم يوجد

ولم يوجد فى حسه بالانطباع فلا لذة ولو بقى المنطبع فى الحس وعدم الخارج
لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور فى هذا العالم الا ان
صورها المخترعة متخيلة وليست بمحسوسة ولا منطبعة فى القوة الباصرة
فلذلك لو اخترع صورة جميلة فى غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها
لم تعظم لذاته لانه لا يصير مبصرا كما فى النوم فلو كانت له قوة على تصويرها
فى القوة المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة من خارج ولا
يفارق الاخرة الدنيا فى هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصوير الصور
فى القوة الباصرة فكل ما يشتهيه يحضر عنده فى الحال فيكون شهوته سبب
تخيله وتخيله سبب ابصاره اى سبب انطباعه فى القوة الباصرة فلا يخطر
بباله شئ يميل اليه الا ويوجد فى الحال اى يصير موجودا بحيث يراه واليه الاشارة
بقوله صلى الله عليه وسلم **ان فى الجنة سوقا يباع فيها الصور** والسوق
عبارة عن اللطف الالهى الذى هو منبع القدرة على اختراع الصورة بحسب المشية
وانطباع القوة الباصرة به انطباعا ثابتا الى دوام المشية لا انطباعا هو
معرض الزوال من غير اختيار كما فى النوم فى هذا العالم فهذه القدرة اوسع واكمل
من القدرة على الايجاد خارج الحس لان الموجود خارج الحس لا يوجد فى مكانين
واذا صار مشغولا باجتماع واحد ومشاهدته ومماسته صار مشغوفا به
محجوبا عن غيره واما هذا فيتسع اتساعا لا ضيق فيه ولا منع حتى لو اشتهى
مشاهدة النبى صلى الله عليه وسلم مثلا الف شخص فى الف مكان فى حالة
واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم فى اماكنهم المختلفة واما الابصار الحاصل
عن شخص النبى صلى الله عليه وسلم الموجود من خارج الحس فلا يكون الا
فى مكان واحد وحمل امر الاخرة على ما هو اوسع واتم للشهوات واوفق بها اولى

ولا نقص عن تنزل رتبتها فى الوجود واما الوجه الثالث فهو الوجود العقلى
ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية التى ليست بمحسوسة لكن
العقليات ينقسم الى انواع كثيرة مختلفة اللذات كالحسيات فيكون الحسيات
امثلة لها وكل واحد يكون مثالا للذة اخرى بما رتبته فى العقليات توازى
رتبة المثال فى الحسيات فانه لو راى فى المنام الخضرة والماء الجارى والوجه
الحسن والانهار المطرزة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر
واليواقيت واللآلى والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسرة المرصعة
لكان المعبر لا يحمله على نوع واحد بل يحمل كل واحد على نوع اخر من السرور وقرة
العين يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور
المملكة ونفاذ الامر وبعضه الى قهر الاعداء وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء
وان يتمثل الجميع اسم اللذة والسرور فهى مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل
واحد مذاق يفارق الاخر وكذلك واللذات العقلية ينبغى ان يفهم كذلك
وان كانت مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فجميع هذه
الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدره
واستعداده فالمشعوف بالتقليد والجمود على الصور الذى لم ينفتح له
طرق الحقايق يمثل له الصورة فالعارفون المستقصرون بعالم الصورة واللذات
المحسوسة ينفتح من لطايف السرور واللذات العقلية مايليق بهم اذ حد الجنة
ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان يختلف
العطيات واللذات والقدرة واسعة والطاقة البشرية عن الاحاطة بعجايب
القدرة قاصرة والرحمة الآلهية القت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر
الذى احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى الفهم

من

من امور يليق بالكرم الآلهى ولا يدرك بالفهم البشرى وانما يدرك فى مقعد
صدق عند مليك مقتدر. الى هنا من الرسالة الموسومة بالمضنون به
عن غير اهله للامام الهمام ابى حامد الغزالى رحمه الله وقدس روحه دربيان
انكه اولياء چند اصناف اند بباید دانست كه ارباب ولایة چند صنف اند
چنانكه عبد الله بن مسعود روايت كند كه حضرت مصطفى صلى الله عليه وسلم
فرمود ان لله ثلثماية قلوبهم على قلب آدم عليه السلام وله اربعون قلوبهم
على قلب موسى عليه السلام وله سبعة قلوبهم على قلب ابرهيم عليه السلام
وله خمسة قلوبهم على قلب جبريل عليه السلام وله ثلاثة قلوبهم على قلب
ميكائيل عليه السلام وله واحد قلبه على قلب اسرافيل عليه السلام كلما
مات الواحد ابدل الله مكانه من الثلثة وكلما مات من الثلثة واحد
ابدل الله مكانه من الخمسة وكلما مات واحد من الخمسة ابدل الله مكانه
من الاربعين وكلما مات واحد من الاربعين ابدل الله مكانه من الثلثماية
وكلما مات واحد من الثلاثماية ابدل الله مكانه من العامة بهم يدفع
البلاء عن هذه الامة ومراد ازين كه فلان بر قلب فلانست آنست كه فيض
بر هر دو از يك جنس است وهمچنين فلان بر قدم فلانست بعضى نقل
كرده كه شيخ محى الدين كويد كه افراد جمعى اند كه قطب در ايشان تصرف ندارد
وعدد ايشان طاق باشد وقطب كه او را غوث ميكويند يك شخص است كه
محل نظر حق تعالى است واو را عبد الله كويند وبر سبيل ندرة خلافت بايد
مثل خلفاء اربعة وامام حسن ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز
ومتوكل واو بر قلب اسرافيل است واامامان دو شخص اند يكى بر يمين غوث
ونظر او بعالم ملكوتست واو را عبد الرب كويند ويكى بر يسار غوث ونظر او بعالم

مُفكت واورا عبد الملك كويند وافضل است از عبد الرب واوتاد چهار
شخص اند در چهار ركن عالم يكى راكه در مشرق است عبد الحى كويند ويكى راكه
در مغرب است عبد العليم ويكى راكه در شمال است عبد المريد ويكى راكه در جنوب است
عبد القادر وابدال هفت شخص اند وخلافست كه ايشان قطب وامامان
با اوتاد اند يا نه ووجه تسميه آنست كه چونكه از ايشان بميرد يكى از چهل تن
بدل او شود وتتميم چهل تن يكى از سيصد تن است وتتميم سيصد يكى
از صلحا يا آنست كه چون ايشان از مقامى بيرون آيند ميتوانند كه جسدى
بصورة خود بكذارند ومقرر است كه ايشان در هر روز از روزها وماه در يك
جهتند از جهات عالم وبراى دانستن اين جهت كه در روز حاجت در
او باشند دايره ترتيب داده اند موسومه بدايره رجال الغيب كه
معروف ومشهور است ونجبا هست شخص اند كه مشغول اند بحمل اثقال خلايق
ونقبا دوازده شخص اند كه مطلع اند بر اسرار النفوس وبدلاء هم دوازده شخص اند
ووجه تسميه آنست كه چون يكى از ايشان بميرد باقى قايم مقام مجموعند
وايشان غير ابدال ونقباء اند ورجبيين چهل شخصند كه در اول رجب
ثقلى عظيم در ايشان مى شود چنانچه قادر بر حركت نيستند وروز بروز
آن ثقل كم ميشود تا اول شعبان تمام زوال مى يابد بعضى كويند نجبا چهل اند
ونقبا سيصد وملاميه قومى اند كه حال خود از مردم پوشيده دارند
بكذارند كه مردم ايشانرا بولاية بشناسند وايشان افضل طايفه اند
از شرح جام كيتى نما لعمر بن احمد چلبى • تفصيل اقسام اولياء وعدد منازل
ايشان ومشرب ومذاق هر يكى اين طايفه كرام در باب هفتاد وسيوم در
فتوحات مذكور است اكر خواهى مراجعت بفتوحات بايد كرد **في الرؤيا والوحي**

والالهامات

والالهامات والمعجزات والكرامات على راى الحكماء واعلم ان الانسان له قوة
يجتمع فيها صور المحسوسات لانه يحكم على هذا الحلو انه ابيض ولو لم يكن له قوة
يجتمع فيها هذه المحسوسات لاستحال هذا الحكم بدون حضور المحكوم عليه
والمحكوم به وتسمى هذه القوة بالحس المشترك وينطبع فيها صور المحسوسات
بطريقين احدهما ان الحواس الظاهرة التى هى السمع والبصر والشم والذوق
واللمس تاخذ صور المحسوسات وتوديها الى الحس المشترك والثانى ان فى الدماغ
قوة متخيلة من شانها تركيب الصور وتفصيلها وهى التى تركب راسين
على بدن انسان حتى تحصل صورة انسان ذى راسين وتفصل راس الانسان
عن بدنه حتى تحصل تصور انسان عديم الراس وهذه اذا ركبت من الصور
وردت على الحس المشترك تصير مشاهدة كالصور الخارجية لان الصور التى
فى الخارج لم يكن مشاهدة لكونها خارجية بل لكونها منطبعة فى الحس المشترك
فكذلك الصور التى ركبتها اذا وردت على الحس المشترك صارت مشاهدة
واذا ثبت هذا فنقول ان الصور التى يراها النايم اما ان يكون موجودة فى
الخارج اولا والاول باطل والا لراها كل من كان سليم الحس وحيث لم يرها دل
على انها من تركيب القوة المتخيلة وهذه القوة لو خليت وطبعها لصدر هذا
الفعل دايما وانما لا يصدر عنها هذا الفعل لاحد الامرين احدهما استغراق
الحس المشترك بالصور الواردة عليه من خارج والثانى تسلط النفس
الناطقة عليها بالضبط فاذا زال المانعان او احدهما صدر عنها هذا
الفعل والمانع الاول يزول بالنوم فان الحواس اذا تعطلت بالنوم بقى الحس
المشترك خاليا عن الصور الواردة عليه من خارج والمانع الثانى يزول بالمرض
فان النفس فى حالة المرض تكون مشغولة بالصحة فيتسلط المتخيلة على تركيب

الصور وينطبع تلك الصور فى الحس المشترك فتصير مشاهدة **والمنامات**
منها مايكون كاذبا ومنها مايكون صادقا فاما الكاذبة فسببها امور
احدها ان فى الدماغ قوة يحفظ فيها صور المحسوسات بعد الغيبوبة ويقال لها
الخيال فاذا ادرك الحس المشترك صور المحسوسات وبقيت فى الخيال فعند
النوم يرد على الحس المشترك فتصير مشاهدة وثانيها ان المتخيلة اذا القت
صورة انطبعت فى الخيال فعند النوم يرد على الحس المشترك فتصير مشاهدة
وثالثها ان مزاج الدماغ اذا تغير لزم تغير افعال القوة المتخيلة بحسب تلك
التغيرات فمن مال مزاجه الى الحرارة يرى النيران ومن مال مزاجه الى السوداء
يرى صورا سودا هايلة وعلى هذا القياس واما الصادقة فسببها ان
النفس الناطقة من شانها الاتصال بالعقول المجردة والنفوس السماوية
اتصالا عقليا وانما يمنعها عن ذلك استغراقها فى تدبير البدن فاذا
حصل لها ادنى فراغ من ذلك اتصلت بطبعها بالمجردات التى ارتسمت فيها
صور الجزئيات على نحو كلى فينطبع فيها من الصور الحاصلة لها ماينا سب
تلك النفس من احوالها واحوال مايقرب منها ثم ان المتخيلة التى من شانها
المحاكاة تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة فى النفس بصور جزئية
ثم تنطبع تلك الصور فى الحس المشترك فتصير مشاهدة **واما الوحى**
والالهام فالنفس الناطقة اذا كانت قوية بحيث لم يكن اشتغالها بالبدن
مانعا من الاتصال بالمبادى القدسية وكانت المتخيلة قوية بحيث تقوى
على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة اتصلت حالة اليقظة
بالعقول المجردة والنفوس السماوية وحصل لها ادراك المغيبات على وجه
كلى ثم المتخيلة تحاكيها بصور جزئية مناسبة لها وينزل الى الحس المشترك

فتصير مشاهدة محسوسة وقد يعرض لبعضهم ان يسمع كلاما منظوما
او يشاهد منظرا بهيا يخاطبه بكلام منظوم فيما يتعلق باحواله واحوال
مايقرب منه واما النفس التى ليست لها هذه القوة فتستعين حالة اليقظة
بمايدهش الحس ويحير الخيال كما يفعل بعض الناس ممن يضعف عقله فى الهاء
الجن **واما المعجزات والكرامات** فالنفس الناطقة قد تكون تصوراتها سببا
للتغيرات العنصرية فان تصور الوقوع على جذع موضوع على فضاء يوجب
الانزلاق وتصور المرض يحدث المرض وتصور الصحة يوجب
الصحة واذا كان كذلك كانت الهيولى العنصرية منطبعة لمجرد التصورات
النفسانية الا ان تاثيرها فى اغلب الامر يقتصر على البدن لحدوثها معه
وعشقها اياه بالطبع فاذا حدثت نفس قوية يكون نسبتها الى هيولا عالم
الكون والفساد كنسبة نفوسنا الى البدن كان مجرد تصوراتها موجبا
للتغيرات العنصرية فيصدر امور عجيبة خارقة للعادات وصاحب هذا
النفس ان كان خيرا رشيدا واستعمل تلك القوة فى الخير ازدادت قوته
الى ان يبلغ الامد الاقصى فهو ذو معجزة من الانبياء عليهم السلام او ذو
كرامة من الاولياء واذا كان شريرا واستعمل تلك القوة فى الشر فهو الساحر
الخبيث ويتكسر قوته بسبب ذلك الشر الى هنا من كتاب مقاصد
المراصد وليس هذا المقاصد المعروف للتفتازانى فى الكلام بل هو كتاب
من كتب الحكمة المحضة **الرؤيا هى انطباع الصورة المنحدرة** من افق المتخيلة
الى الحس المشترك والصادقة منها انما تكون باتصال النفس بالملكوت لما بينهما
من التناسب عند فراغه من تدبير البدن ادنى فراغ فيتصور بما فيها
مما يليق من المعانى الحاصلة هناك ثم ان المتخيلة تحاكيه لصورة مناسبة

فترسلها الى الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم ان كانت شديدة المناسبة
لذلك المعنى بحيث لا يكون التفاوت الا بالكلية والجزئية استغنت عن
التعبير والا احتاجت اليه من البيضاوي في سورة يوسف عليه السلام
فان قلت المنقول عن المتكلمين ان النوم مضاد للادراك وان الرؤيا خيالات
باطلة وكيف يصح هذا القول مع شهادة الكتاب والسنة بصحة الرؤيا
قلت دفع هذا بان مرادهم ان كون ما يتخيله النائم ادراكا بالبصر رؤية وكون
ما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا باطل ثم لا ينافي حقيقته بمعنى كونه امارة
لبعض الاشياء او لذلك الشيء بنفسه وما يضاهيه ويحاكيه فتامل والانطباع
مجاز مشهور في الارتسام في القوى الباطنة وافق المتخيلة استعارة لتلك
القوة والملكوت عالم الملكوت والتناسب هو التجرد وعند نزاعها متعلق
بالاتصال وقوله ادنى فراغ لعدم قطع العلاقة كليا كما في الموت وقوله فتصور
اي يحصل لها صورة وادراك وتحاكيه بمعنى تحكيه وتشابهه بصورة اخرى
وقوله فان كانت اي تلك الصورة وقوله بالكلية اي في المبادي والجزئية
في الحس المشترك من حاشية الشهاب على البيضاوي ثم بعثنا من بعده
من بعد نوح رسلا الى قومهم كل رسول الى قومه من البيضاوي في سورة
يونس عليه السلام قوله كل رسول الى قومه هذا يستفاد من اضافة القوم
الى ضميرهم وليس من مقابلة الجمع بالجمع المقتضي لانقسام الاحاد على الاحاد
وفيه اشارة الى ان عموم الرسالة مخصوص بنبينا صلى الله عليه وسلم
واختلف في نوح عليه الصلاة والسلام هل بعث الى اهل الارض كافة او الى
صقع واحد منها وعليه ينبني النظر في الغرق هل عم جميع اهل الارض
او كان لبعضهم وهم اهل دعوته كما صرح به في الآيات والاحاديث قال

ابن عطية رحمه الله وهو الراجح عند المحققين وعلى الاول لا ينافي اختصاص
اختصاص عموم الرسالة بنبينا صلى الله عليه وسلم لانها لمن بعده الى
يوم القيامة شهاب ان اشتباه الضاد بالظاء غير مبطل للصلاة
المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلاة ويدل عليه
ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتميز عسير فوجب ان يسقط التكليف
بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف المجهورة والثاني
انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف المطبقة والرابع ان
الظاء وان كان مخرجه بين طرف اللسان وطرف الثنايا العليا ومخرج
الضاد من اول حافة اللسان وما بينهما من الاضراس الا انه حصل في
الضاد انبساط لاجل الرخاوة وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء
والخامس ان النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال عليه السلام انا افصح
من نطق بالضاد فثبت بما ذكرناه ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة
وان التميز عسير واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال
عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وان منه الصحابة لا سيما
عند دخول العجم في الاسلام فلما لم ينقل وقوع هذا السؤال عن هذه المسئلة
البتة علمنا ان التميز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف من التفسير
الكبير للامام الرازي عند تفسير اعوذ بالله من الشيطان الرجيم مسئله
دو قسمست اول آنكه دليل قطعي از نص يا اجماع دارد اگر مجتهد در طلب
ان تقصير كند آثم باشد واگر سعي كند ونيابد آثم نباشد ولكن مختار آنست
مخطي است ثاني آنكه دليل قطعي ندارد واشعري وابو علي جبائي گويند مجتهد
در ان مسئله مصيب است يعني خدا را حكم معين در ان مسئله نيست

وحكم خدا تابع ظن مجتهد است هرچه ظن مجتهد بان منتهی شود حکم
خداست درشان او ودرشان مقلدان او وجمعی برانند که حذرا حکم معین
هست ومصیب یکیست وازین جمع بعضی کفته اند خدا نصب دلیل بر حکم
نکرده وبر سبیل اتفاق شعور بحکم حاصل میشود انکه بافت مصیب است
وانکه نیافت مخطی است وبعضی کفته اند دلیل نصب کرده واستاذ ابو اسحق
اسفرآئینی کوید دلیل ظنیست پس مخطی اثم نباشد وابو بکر اصم وبشر مریسی
کویند دلیل قطعیست ومخطی اثمست وحق درین مسئلة مذهب اشعریست
پس تواند بود که مذاهب متناقضه برحق باشد. از شرح دیوان من

الاتفاقات الغريبه

قال الامام العلامة محمد بن سعيد الشهير بالبوصيري نور الله مرقده وفي اعلى
غرف الجنان ارقده ان بعض النصارى انتصر لدينه وانتزع من البسملة الشريفة
دليلا على تقوية اعتقاده في المسيح عليه السلام وصحة يقينه به فقلت
حروفها ونكر معروفها وفرق مالوفها وقدم فيها واخر ونكر وقدر
فقتل كيف قدر ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر فقال قد انتظم من البسملة
المسيح ابن الله المحرر فقلت له فخيث رضيت البسملة بيننا وبينك حكماً وجزت
منها احكاما وحكماً فلتنصرن البسملة الاخيار منا على الاشرار ولتفضلن
اصحاب الجنة على اصحاب النار قالت لك البسملة بلسان حالها انما الله رب
المسيح راحم البحر لا مولها المسيح رب مابرح الله راحم المسلمين سل ابن
مريم احل له الحرام لا المسيح ابن الله محرر لا مرحمة لليام ابناء السحرة رحم
حرم مسلم اناب الى الله لله نبي مسلم حرم الراح الحلم رح راس ما لي محله
الايمان فان قلت انه رسول الله صدقتك وقالت ابل ارسل الرحم من

بلجم

بلجم وابل من اسماء الله بلسان كتبهم وترجمة بلجم بيشا للحم الذي ولد فيه
المسيح الى غير ذلك مما يدل على ابطال مذهب النصارى ثم انظر الى البسملة قد
تخبران من وراء حلها خيولا وليوثا ومن دون ظلها سيولا وغيوثا
ولا تحسبني استحسنت كلماتك الباردة فنسجت على منوالها وقابلت الواحدة
بعشر امثالها بل اتيتك بما يغنيك فيبهتك ويسمعك ما يصمك عن الاجابة
ويصمتك فتعلم به ان هذه البسملة مستقر لسائر العلوم والفنون
ومستودع لجوهر سرها المكنون الا ترى ان البسملة اذا حصلت جملتها
كان عددها سبعماية وستة وثمانين فوافق جملها ان مثل عيسى كآدم
ليس لله من شريك • بحساب الالف التي بعد لام الجلالة • ولا اشرك بربي
احد • يهدي الله لنوره من يشا باسقاط الف الجلالة • فقد اجابتك
البسملة بما لم تحط به خبرا • وجابك ما لم تستطع عليه صبرا انتهى ملخصا
من تعريفات ابي البقاء الكفوي في تعريف الابن المشهور ان افعال الله تعالى
الله تعالى ليست معللة بالاغراض عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة وقال
الامام الصفار الحنفي في تلخيص الادلة لا يقال انه تعالى فعل ذلك لعلة
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا بل يقال انه فعل ذلك لحكمة ولا يكون
الحكمة علة ولو لم يخلق العالم كان جائزا ولم يكن خارجا عن الحكمة لكنه قال
المولى صدر الشريعة افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع
ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة واما ابعد عن الحق قول
من قال انها غير معللة فان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق واظهار
المعجزات لهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال في شرح المقاصد والحق
ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح كايجاب

المدودو النصوص شاهدة على ذلك ولذا كان القياس حجة واما تعميم
ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فتحل بحث اقول كل فعل من افعاله
مشتمل على حكمة ومصلحة مترتبة عليه فى علمه تعالى فالفرق بين فعل دون
فعل غير ظاهر من مجموعة الحفيد وبعضى كويند ابليس قوه واهمه است
ومراد ازين كه ملايكه سجدهٔ آدم عليه السلام كردند وابليس نكرد آنست كه
جميع قوى منقاد نفس ناطقه اند مكر وهم كه معارض اوست وشيخ محى الدين
در فص الياسى كويد الوهم هو السلطان الاعظم فى هذه الصورة الكاملة
الانسانيه وبه جاءت الشرايع المنزلة فشبهت فى التنزيه بالوهم ونزهت
فى التشبيه بالعقل از شرح ديوان على كرم الله وجهه للقاضى مير حسين
الميبدى فتح صوفيه كويند ولايت در لغت قربيست ودر عرف تخلق
باخلاق الهى وفنا بعد البقا وصحو بعد المحو ونبوت ظاهرست وولايت باطن
وماخذ نبوت نبى ولايت اوست وماخذ ولايت ولى نبوت نبى است
ورسول اكمل از نبيست ونبى اكمل از وليست امّا نبوت رسول اكمل از رسالت آنست و
وولايت نبى افضل از نبوت اوست چه ولايت جهت حقيت است ونبوت
جهة ملكيت ورسالت جهة بشريت وفقها كويند هركه كويد ولى افضل
از نبيست كافرست ونهاية عقل بداية ولايتست وچنانچه عقل را بدايتى
ونظرى هست در طور ولايت مثل آن واقعست ونهاية ولايت بداية نبوتست
ما بمثابهٔ جنينيم وولى بمثابهٔ طفل ونبى بمثابهٔ بالغ تا يكبار ديكر متولد
نميشويم وازمشيمهٔ طبيعت بيرون نميرويم بفضاى عالم ملكوت نميتوان
رسيد قال عيسى عليه السلام لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين خواجه
محمد بن على حكيم ترمذى وشيخ سعد الدين حموى كفته اند نهاية الانبياء بداية

الاولياء يعنى بداية ولايت ولى متابعت ومطاوعت شرايعست كه نهاية
كار نبى است ونبوت وولايت بلكه جميع مقامات غير كسبى ومقتضى فيض
اقدس است وظهور آن بتدريج بحصول شرايط ووسايط محجوب را دروهم
مى اندازد وبندارد كه كسبى است وفرق ميانهٔ وحى والهام آنست كه الهام
بى واسطهٔ فرشته است ووحى بواسطهٔ اوست ولهذا احاديث قدسيه را
با وجود آنكه كلام الله اند وحى وقرآن نميخوانند ووحى كشف صوريست
متضمن كشف معنوى صرفست والهام كشف معنوى صرفست ووحى خاصيت
نبى است والهام خاصيت ولى ووحى مشروط بتبليغست والهام نه واولياء
جهار قسمند سالك محض ومجذوب محض وسالك مجذوب كه سلوك او بر جذبه
مقدم است ومجذوب سالك كه جذبهٔ او بر سلوك مقدم است جذبة من
جذبات الحق توازى عمل الثقلين نه هركه كمر سلوك بر ميان بندد بمقام ولايت
رسد ونه هركه قدم درين باديه نهد زلال وصال جسد

خليلى قطّاع الفيافى الى الحمى كثير واما الواصلون قليل
اترجوا وصالا من سليمى ولم تجد بنفسى متى نال الوصال بخيل

جنانچه تن را غذا وصحت ومرض هست روح را هم هست وچنانچه هر
مرض جسمانى را سببى ودوايى خاصست كه غير طبيب حاذق دقايق آن
نداند هر مرض روحانى هم سببى ودوايى خاص دارد كه غير انبيا واولياء
حقايق آن نداند اكر كسى را سودا غالب باشد وبمعالجهٔ صفراويه مشغول
شود هلاك كردد وهمچنين هر مرض روحانى علاجى دارد كه از آن تجاوز
نتوان كرد از مصطفى صلى الله عليه وسلم تفسير بدا لهم من الله ما لم يكونوا
يحتسبون برسيدند فرمود كه هى اعمال حسبوها حسنات فوجدوها فى كفة

اوليا چهار قسمند

السیأت پس چارهٔ نیست از محبت ولی واصل وصحبت مرشد کامل من مات
ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة وچنانچه نبض وقاروره دلالت
براحوال بدن دارند واقعهٔ دلالت براحوال نفس دارد ولهذا سالکان
واقعات خود را بر شیخ عرض کنند وشیخ ترقی وتنزل نفس معلوم کند وبر
طبق ان تعیین ذکر وغیر ان فرماید **فتح ولایت** چهار قسمست اول ولایتی که
باطن نبوت مطلقه است ثانی ولایت مقدرهٔ هر نبی ثالث ولایت مطلقهٔ
هر نبی وان در محمد صلی الله علیه وسلم عامه که مطلقهٔ مشکاة اقتباس
ولایت انبیاست ودر دیگر انبیا مشکاة اقتباس اولیاست رابع ولایت
مخصوص بنبوت نیست وهریک را خاتمی است وخاتم قسم اول حضرت امیر المؤمنین
علیست رضی الله عنه ولهذا فرموده است اگر اهل کتب اربعة جمع شوند حکم
کنم بر هریک از ایشان بکتاب او وخاتم ولایة مقیدهٔ محمدیه بزعم شیخ محی الدین
ابن علی بن محمد بن محمد بن العربی الحاتمی الطائی الاندلسی واتباع او نفس نفیس
شیخست مؤید الدین در شرح فصوص گوید شیخ در اول محرم در اشبیلیه از
بلاد اندلس بخلوت نشست ونه ماه طعام نخورد ودر اول عید مامور شد
به بیرون آمدن ومبشر شد بانکه خاتم ولایت محمدیه است وهم در شرح
فصوص گوید من دلایل ختمیته انه کان بین کتفیه فی مثل الموضع الذی
کان لنبینا صلی الله علیه وسلم علامة مثل زر الحجلة نابتة وتقعیر
نسع مثل زر الحجلة اشارة الی ان ختمیة النبوة ظاهرة وفعلیة وختمیة
الولایة باطنه انفعالیه وشیخ در فتوحات میفرماید **شعر** انا ختم الولایة
دون شک بورث الهاشمی مع المسیح واما علامة محمد بن علی الترمذی
الحکیم صاحب نوادر الاصول که از اکابر اهل کشف است صد وپنجاه وپنج

سوال

تاریخ ولادت ووفات حضرت شیخ

سوال نوشته که از عهدهٔ حق جواب ان غیر خاتم الاولیا بیرون نیامده
در فتوحات مذکور است وبعضی در تضلیل شیخ زبان درازی بسیار
درباب عقیده درسیم
میکنند وچارهٔ این مردم در غیبت فراموشیست ودر حضور خاموشی
وولایت او شب جمعهٔ بیست وهفتم رمضان سنه ستین وخمسمایة بود
ووفات او در شب جمعه بیست ودوم ربیع الاول سنه ثمان وثلثین وستمائه
بود وقبر او در صالحیهٔ دمشقست قدس الله روحه ونور ضریحه
از شرح دیوان علی رضی الله عنه للقاضی میرحسین المیبدی شارح هدایة
الحکمة رحمة الله علیه **عقیده فی تحقیق معنی الولایة** وختمها اعلم ان
المناصب کالنبوة والرسالة والولایة والخلافة والقطبیة والغوثیة
وغیرها کلها ثابتة فی الحقیقة المحمدیة قد یطلق علی روحه صلی الله علیه
وسلم اولا بالاجمال ثم تفصیلا فی طینته العنصریة قد اتفقوا علی ان کل اسم
من اسماء الله تعالی یقتضی حقیقة فی العلم ویسمی ثمه ماهیة وعینا ثابتة
وفی العین یسمی بالوجود العینی فکل اسم له مظهر وقد اتفقوا علی ان محمدا
صلی الله علیه وسلم مظهر اسم الله الجامع فیکون له جهة الربوبیة
للعالم کله وله ظاهر وباطن فهو بمقتضی اسم الظاهر یربی ظاهر العالم
وبمقتضی اسم الباطن یربی باطنه فله التربیة الکاملة ولذلک قال خصصت
بفاتحة الکتاب لانها المصدرة بقوله الحمد لله رب العالمین فهو مجمع البحرین
وله الخلافة والقطبیة والنبوة والرسالة والولایة التامات من الله تعالی
وهذه عنایة منه تعالی لیکون برزخا بینه وبین الخلایق ولما کان ینبغی ان
تدوم هذه العنایة وتقع فی کل زمان حسبه ظهر من النور المحمدی صور الانبیاء
علیهم السلام لتظهر الشرایع فی کل عصر حسبه علی ما هو مقتضی الحکمة البالغة

اقسام الولاية وختمها

فالخليقة واحد بالنظر الى جهة وحدة المصدر متعدد بالنظر الى صور الكثرة
واليه اشار بقوله والمناصب كلها اصالة وبالذات لمحمد صلى الله عليه وسلم
وبالفرعيه والتبع لغيره من الانبياء والرسل والاولياء وهو نبي وآدم بين
الماء والطين لان روحه صلى الله عليه وسلم اول المخلوقات وارواح غيره
مخلوقة من روحه كان نبيا بين الارواح ونبوة غيره لم تتحقق الاحين بعث
فنبوة غيره مظهر من مظاهر نبوته صلى الله عليه وسلم ولما كان حال الولاية
كحال النبوة في ان نبوتها اصالة له صلى الله عليه وسلم وبالتبعيه لغيره
قال وكذا الولاية وهو صلى الله عليه وسلم ولي وادم بين الماء والطين
وعلى هذا جميع المناصب ثم لما اشتهر الاشكال فيما بين المشتغلين بمطالعة
الفتوحات حيث ذكر ختم الولاية في مقام على عيسى عليه الصلاة والسلام
وفي مقام على محمد المهدى رضي الله عنه وفي مقام على نفسه وفي المعنى
الواحد لايمكن تعدد الختم وما فصل الولاية حتى يتميز الختم ويظهر وجه
التعدد اراد الشيخ المحقق قدس سره دفعه ببيان اصناف الولاية اولا ثم
اعطى كل حظه ثانيا واليه اشار بقوله ثم اعلم ان الولاية عبارة عن الجهة
الباطنيه مع الحق تعالى وهي اى الولاية قسمان قسم هي ولاية وجودية شاملة
لجميع الموجودات اذ لكل موجود نسبة مع حضرة الوجود المطلق ففي هذه
الولاية ابليس ايضا ولي ولهذا قال الله تعالى ورحمتي اى الرحمة الوجودية
وسعت كل شئ واليه اشار بعد قوله تعالى ولكل وجهة هو موليها لقوله
فالله ولي الكل والكل ولي الله وهذه الولاية لا تنقطع ابدا اذ الموجود ابدى
ونسبة الوجود لا تنفك عنه وقسم آخر من الولاية وهو منصب من المناصب
اى لها الاختصاص بموجود دون موجود وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهى

اى الولاية المنصبية اربعة انواع ولاية عامة شاملة لكل من قال خالصا
لا اله الا الله محمد رسول الله وهي باطن هذا القول وهو الخلوص الى المعبود
الواحد متوسلا في فيوضه بمحمد صلى الله عليه وسلم وولاية ثابتة لذاته
صلى الله عليه وسلم من حيث ذاته اى حقيقته المحمدية من جهة القابلية
المحضة بحيث يمحي عن القابلية ايضا ويبقى بحتا ساذجا بحيث لا يسع
فيه تعين من التعينات واليه اشار بقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه
ملك مقرب ولا نبي مرسل وهو صلى الله عليه وسلم من افراد المرسل فتدخل
نفسه ايضا تحت عموم ولا نبي مرسل واذا انتفى النفس ما بقي الا البحت
فان قيل ضمير المتكلم في لا يسعني تقتضي بقاءها اقول السالبة لا تقتضيها
سيما اذا اشتملت على نفي نفسه اذ ثبوتها مع نفيها ممتنع فافهم وهي باطن
الحقيقة المحمدية وهي الاحدية والبحت الساذج كما مر وولاية هي باطن النبوة
من حيث هو نبي اى تبليغ الاحكام الشرعية واظهارها فانه المقصود من
البعث المخصوص وصدقه لا يتوقف على ظاهر النبوة ولهذا صح ختمه على
المهدى رضي الله عنه كما ياتي وولاية هي باطن الرسالة من حيث هو رسول
فختم منصب من هذه المناصب عبارة عن كمال الظهور في شخص بحيث لم
يظهر بعده اصلا قال فيما نقل عنه بتلك المثابة فللمنفي فردان احدهما
ان لا يظهر بعده اصلا كما في ختم النبوة والرسالة على نبينا صلى الله عليه
وسلم وثانيهما اذ يظهر لكن لا بذلك الظهور كما في الولاية الذاتيه فانها وان
ظهرت لكنها ليست كمال الظهور كما في الشيخ محي الدين بن العربي قدس سره
حيث فشت كلمة الوحدة الوجودية منه بلا قبض في البيان لكن نفس ظهورها
دايم في الاولياء المتوسلين بقطب العالم ولا يلزم من هذا تفضيله على من عداه

بل ربما يكون عدم افشايها فى الاولياء الكاملين بسبب غلبة نسبة الولاية
النبوية على لذاته بحيث تنطمس تحت شمسها وهذا عين الموافقة وكمال القرب
مع حضرة النبى صلى الله عليه وسلم وكل ميسر لما خلق له لا نفرق بين احد منا
اوليآئه كما اشار اليه بقوله ولما كانت هذه المناصب كلها فى نبينا صلى الله
عليه وسلم منطمسة تحت شمس النبوة لم يظهر حكمها على الوجه المذكور وكانت
النبوة والرسالة قد ختمت عليه صلى الله عليه وسلم وبقى من المناصب
ما بقى فاراد الله ان يحظ امته عليه السلام بحظ الختمية فيما بقى من
المناصب فاول منصب ختم وهو على علي كرم الله وجهه هى الخلافة كما
ظهرت اولا فى ادم عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى انى جاعل فى الارض
خليفة ولما كان اذ يقال اى نكتة فى تقديم ختم الخلافة على ختم المناصب
الباقية قال لان فى الخلافة معنى الرسالة كما نص الله تعالى لداود عليه السلام
بقوله انا جعلناك خليفة اى رسولا فينبغى ان يكون ختمها تلو ختم الرسالة
ومنصب الامامة ختم على اولاده رضى الله عنه بمعنى ان كمال ظهور الامامة
تحقق فى اولاده بحيث لا يظهر مثله فى غيرهم وهذا لا ينفى عن غيرهم ثم
ختم الولاية الذاتية اى كمال افشاء الوحدة الوجودية على الشيخ محى الدين
ابن العربى رحمة الله عليه ثم يختم ولاية النبوة على المهدى اللهم قرب
زمانه ان تم الاقتضاء له ثم يختم ولاية الرسالة على عيسى عليه السلام ثم
يختم الولاية على خاتم الاولاد يكون مولده فى الصين ويسرى العقم فى الرجال
والنساء فاذا قبضه الله ومومنى زمانه بقى من بقى مثل البهايم لا يحلون حلالا
ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم
تقوم الساعة وباقى المناصب التى لم يختمها فعلى من يشاء من عباده والله اعلم

بالمناصب

بالمناصب التى يختم بها وبمواضع الختم وقوابله من شرح عقايد فيروزا الصوفى
الاكبرآبادى — **الحقيقة المحمدية** هى الذات مع
التعين الاول فله الاسماء الحسنى كلها وهو الاسم الاعظم من التعريفات
للسيد الشريف **عقيدة انه تعالى فى حد** احديته كان منزها عن جميع الشئون
حتى الكمون والبروز فوقع نظره بذاته على ذاته بعلم ذاته لذاته فاذا هى قابلية
مطلقة للوجوب وصفاته والامكان ومتعلقاته وهى الحقيقة المحمدية المسماة
بالوحدة والبرزخ الجامع فاذا وجبت كانت الوهية فعلية وتسمى احدية
ايضا اما اجمالا بذاته وعليها يطلق لفظ الله واما تفصيلا بصفاته القديمة
المناسبة لتلك المرتبة الكريمة وهى المدعوة بمرتبة الصفات واذا امكنت
باقتضاء حضرة الوجوب اجمالا وتفصيلا لاظلالها ومظاهرها كانت خلقا
منفعلا اجمالا وتفصيلا ويطلق عليها الواحدية كما تطلق على جميع ما بعد
الوحدة فقد تحقق عند العارفين المحققين المتحققين بالحق فى جميع المراتب
ان المطلق وهو لا بشرط وفوق المراتب ست مراتب الاولى الاحدية البحت
التى لا اسم ثمة ولا رسم وهى بشرط لا والثانية مرتبة القابلية المطلقة عن
تخصيص الوجوب والامكان وتسمى حدا فاصلا لكونها واسطة بين القابل
والمقبول وبرزخا اكبر وحقيقة محمدية بالنظر الى الصورة المحمدية صلى الله عليه
وسلم والثالثة مرتبة الوجوب وهى المقدسة عن شوايب النقص واثار
الامكان وتسمى الوهية وعليها يطلق لفظ الله جل عن ان يشاركه غيره فيه
الرابعة الاسماء الحسنى والصفات العليا على التفصيل وتسمى الجبروت والخامسة
مرتبة الامكان وهى المحتاجة الى الواجب تقدس فى وجودها والسادسة
مرتبة الكاينات تفصيلا الى الجوهر مفصلا الى اقسامه والعرض كذلك والعارض

الحقيقة المحمدية

للمطلق

والعارف الكامل هو المرتب لهذه المراتب ولا ينظر فيها الا واحدا وهو لا بشرط
فالمرايا متعددة غير محصورة والمرئى واحد فلو جعل المراة مرئيه مقصوده
بالروية صارت حجابا عنه فانظر اليه واليه الاياب سبحان من فعل فسماه
حقا وانفعل فسماه خلقا وجل من الطف ذاته فدعاه ربًا واكثف نفسه
فدعاه عبدا واذا عرفت الحقيقة فقل فى الكون ما شئت واسكت واسكن
فى الحيرة ان لم تشا فهو هو هو انتم اينما كنتم من عقايد الصوفيه اعلم

ان مسئلة

مسئلة وحدة الوجود

وحدة الوجود طريق فهمها بدون كمال الفضل والفتح الالهى مسدود حتى
اشتبه على اكثر المتقدمين والمتاخرين تصورها فضلا عن التصديق بتحققها
مع ان تصورها غير مستلزم لتصديقها فاعلم بالله ومن الله ان حقيقة كل
شئ ما به هو هو ووجه عرفان ان الحقيقة حقيقة له ان فرض عدمها مع تقرره
يكون محالا نظراً الى نفسه والخارج اللازم وان كان بينا يمكن فرض رفعه
نظرا الى مرتبة الملزوم نفسه وان كان المفروض محالا نظرا الى كونه لازمًا
فتفطن ان الوجود المطلق لا بمعنى الكون المصدرى ولا بمعنى مبدا الاثر
الخارجى بل بمعنى الثابت المحض مطلقا عنهما وعن الوجود المتعارف خارجيا
او ذهنيا وعن التقوم والتقرر المتحقق فى نفس الماهيات المتحصلة من حيث
هى هى فانها فى تلك المرتبة وان كانت عارية عن اعتبار الوجود الزايد وكذا
العدم المقابل له لكن اليقين حاصل بانها ليست نفيا محضا وعدما مطلقا
والا لما صح التوجه اليها نظراً الى انفسها والتالى باطل فان قلت التوجه هو الوجود
الذهنى قلت معلوم بالبداهة ان المتوجه اليه لا بد له من ثبوت ما يتوجه اليه
فان قيل اذا كان العلم ازليا فلا سبق ثم قلت لا كلام فى السبق بل فى عينية الوجود

فنقول

قوله ارجع الى المبدا جملة معترضة لمجرد الربط والوضوح منه

قوله جامع خبر ان فى قوله ان الوجود المطلق لا بمعنى الكون منه

فنقول الوجود العلمى اما عين حقيقة المعلوم فثبت ذاتية الوجود واما غيرها
متعلق بها فلا شك ان تعلقه بالمنفى المطلق لا يمكن ارجع الى المبدا جامع
لجميع الاشياء من الماهيات والوجودات والتشخصات بحيث يكون فرض عدمه
مع ثبوت شئ منها فى نفسه محالا للقطع بان ما سريانه فى نفس الماهيات ينتفى
بانتفائه وايضا الوجود الذى به تصير الموجودات موجودة امر حقيقى متحقق
فى نفسه ليس معدوما محضا وان قال به الف فرقه فان جميع الاشيا يتحقق به
فما به التحقق اولى بالتحقق غاية الامر لقوة تحققه لا يحتاج الى تحقق زايد يتحقق
به فاذ كان زايدا على الماهيات فلا شك انه وجود مفاض متحقق فى نفسه
ولا ريب فى ان ثبوت امر متحقق فى نفسه لشئ فرع ثبوت نفسه وهذا امر يحكم به
العقل قطعا مطلقا بدون فصل بين شئ وشئ ولا استثنا الوجود اذ بعد
حصول القطع الكلى لا يتصل به الاستثنا قطعا فلو لم يكن للماهيات فى انفسها
ثبوت وان كان الطف من هذا الثبوت المسمى بالوجود المتعارف لزم التسلسل
فى امور حقيقية لما تحققت وكذا فى التشخصات والوجودات فعلم ان مطلق
الوجود وهو الثبوت المحض البحت سار فى نفس الماهيات والوجودات
والتشخصات لا تفاوت فى نفسه فهو المعروض فى مرتبة ظهوره بالماهيات
وهو العارض بظهوره فى الوجودات المفاضة وهو المتشخص وهو التشخص فاعرف
انه حقيقة مطلقة جامعه لكل شئ فما من شئ الا وهو ظاهر به وهو هو الا بهذا
القيد اذ لا بشرط لا يتقيد بشئ فهذا هو وحدة الوجود وذلك لان الثبوت
البحت لا تفاوت فيه فانك تتيقن بان الممكن ثابت ولا تميز فى نفس الثبوت المطلق
وهى الحقيقة الجامعة وينكشف الامر بتقديم مقدمتين احداهما ان الحقيقة
لا بشرط شئ لا يعتبر فيها شئ من الوحدة او الكثرة ولا الكلية او الجزئيه ولا

العينية ولا الغيرية الى غير ذلك من المتقابلات فاذا سئلنا عن الوجود
من حيث هو بل او ليس لم يكن الجواب الا السلب لاى شئ كان دلا على ان هذا السلب
معتبر فيها اذ فى مرتبة الذات لا يعتبر اى ايجاب او اى سلب وثانيتهما ان ما لا
يعتبر فيه شئ من المتقابلات بل هو فوق كل متقابلين وقابل لكل منهما يكون
فى كل منها عينه لكن لا بعينية معتبرة فيه حتى ينافى اتحاده عينيته بمظهر آخر
فان العينية والغيرية ايضا من جملة المتقابلات المسلوبة الاعتبار عنه والنفس
انما تنقبض عن الايقان بثبوته فى كل بسبب تقييده بقيد الوحدة او الكلية
اولا او حبسه حين ظهوره بعين مظهر مخصوص فى تلك العينية ثانيا فتقول الم
وكيف يكون شئ واحدا كثيرا او كلى جزئيا ولو كان عينا لهذا لم يكن عينا لذلك
والا لكان هذا عين ذلك وكل ذلك بسبب الغفلة عن الاصل وهو المطلق حق عن
الاطلاق والوحدة المقابلة للكثرة فان قيدته بواحدة منهما انقبضت بنفسك
وانحبست فى نفسك وهو قيد عليك وهو منزه عن القيد وهو الواسع العظيم
وهو الظاهر فى كل الظاهر والباطن فى كل البواطن ونظرا الى هذا قال الله
تعالى وهو الظاهر والباطن فانك لو خليت عقلك السليم عما يقال او قيل من الصرف
والتاويل تيقنت بان كل شئ اما ظاهر او باطن وهو بديهى واستفدت من النص
المذكور ان كل باطن وظاهر هو فانتجنا نتيجة حقة وهو كل شئ هو لكن بالنظر الى
المطلق الجامع لا الواجب تقدس عن المخالطة والاتحاد بالممكنات اذ قد تحقق
عند المحققين ان لفظ الله كما اطلق على مرتبة الواجب تعالى وهو الاشهر يطلق
على المطلق الجامع الذى هو فوق المراتب كما يجئ وقد قال السلف الصالح والاشعرى
لا بد من ابقاء المتشابهات على ظاهرها وانما هو بحسب المطلق واذا تحقق الامر
عقلا ونقلا بل شهودا فاعرف ان التباين المفهوم من الكتاب والسنة بين مرتبتى

الواجب والممكن هو الحق لا ريب فيه وهو معتقد العارفين بلا توحيد بينهما
نعم يحصل بسبب الاعمال الحقة او بدونها وهو عزيز وما ذلك عليه بعزيز
القرب الى جنابه تعالى بحيث تنمحى رؤية العبد نفسه مطلقا ويبقى كالجماد بلا
شعور عن نفسه وعن الانمحاء لكنه فى الحقيقة ليس اتحادا ولو اريد من الوحدة
الوحدة الشهودية بحيث ان العاشق لا يتخيل غير محبوبه او الوجودية مجازا
بسبب ان الممكن لا وجود له بنفسه انما وجوده مفاض عنه تعالى فلا كلام
فيه فتحقق بالوحدة ولا تقع فى غلط ان هذا هو الواجب المعبود الخالق القديم
والا لزم الاتحاد بين العباد والمعبود تعالى الواجب عن ان يتحد مع الممكن
وتنبه واحفظ نفسك فان هذا مدحض لكثير من المتقنين والله يختص
برحمته من يشاء فتخصص بمعرفة ان ذلك المطلق مع اطلاقه عن قيدى التقييد
والاطلاق تكون مرتبة قيد عدم تقييده بتعين اى تعين كان حتى القابلية
ايضا مقدمة على التقييد بساير ما بعد الوجود المطلق وان كان التقدم رتبيا
فقط فتلك المرتبة تسمى احدية لكنها لكونها بشرط لا مطلقا لا تكون مدركة
بل لا يتوجه اليه العقل اصلا والا لم يبق بشرط لا فلذا اخرجت فى تحقيق
بعض المحققين عن سلسلة تنظم المراتب ثم بعدها اول المراتب التى يتعلق
العلم بها وهى قابلية المطلق لكل شئ قابلية مطلقة عن قيدى الوجوب
والامكان وعن كل شئ حتى قال بعض المحققين هذه القابلية عدم القابلية
ايضا وسيجئ تحقيقه وانما تقدمت هذه للعلم الضرورى بان المطلق لو لم
يكن قابلا للتقييد لما حصل القيد اى قيد كان فان قيل فالقابلية ايضا قيد
لا بد من قابلية فوقها قلت المراد مطلق القابلية فلا يمكن سبق فرد منه
عليه ثم لا شك ان الواجب اول واولى من الممكن فتقدمه على الممكن ايضا ضرورى ثم

لا ريب فی ان الاول الاولی لا بد ان یکون صفاته کامله والکمال الاعلی علی ما هو
عدیم العدم فیکون موصوفا بصفات ازلیة ابدیة ومعلوم تقدم الشیء علی
صفاته ثم تلک الصفات اقتضت مرتبة الامکان حتی تظهر علیها آثارها وهی
ایضا لا توجد بدون الصفات اللایقه فصار کل من الوجوب والامکان مرتبتین
الاجمال والتفصیل ثبتت للمطلق وهو لا بشرط وفرق المراتب ویطلق علیه
لفظ الله والحق وهو الاحدیة والبحت المطلق والذات الغنیه والذات ایضا
ست مراتب مرتبه بالترتیب الطبیعی الاولی الاحدیة التی لا اسم ثَمَّةَ ولا رسم وهی مراتب الذات
بشرط لا ویطلق علیه لفظ الله وما بعده کما مر والثانیه المرتبة القابلیة
المطلقة وتسمی حدًّا فاصلا وبرزخا اکبر وحقیقة محمدیة بالنظر الی مناسبة
محمد صلی الله علیه وسلم لکونه واسطة بین الواجب والممکن والثالثه مرتبة
الوجوب وهی المقدسة عن شوایب النقص وآثار الامکان وهی من حیث قطع النظر
فیها عن الصفات الوهیته مجملة ویطلق علیها الاحدیة والبحت والحق وهو
ولفظ الله وهو اشهر فی العرف العام جل عن ان یشارکه الممکن فی اطلاق هذا
اللفظ فان قیل فکیف فاینما تولوا فثم وجه الله قلت هذا بالنظر الی الاطلاق
لا قید الامکان والرابعة مرتبه الاسماء الحسنی والصفات العلیا علی التفصیل
وتسمی الجبروت والهیبة مفصلة والخامسة مرتبة الامکان المجمل وهی المحتاج
الی الواجب تقدس وتعالی فی وجودها السادسة مرتبه الکاینات وهی
تفصیل الامکان الی الجوهر مفصلا الی اقسامه والعرض کذلک فتحقق یا حافظ
المراتب ان مرتبتی الوجوب والامکان متقابلتان لیست واحدة منهما متحدة
بالاخری بل الثانیه معلولة للاولی کیف واتحاد التشبیه مع التنزیه ممتنع
عقلاً ونقلاً والقول حقیقة بهذا الاتحاد الحاد فان قلت ان تحقیق معنا

علی

علی ما قاله السید فی حاشیة شرح التجرید القدیم ونذکر تمامه ملخصا لیظهر
کمال حسن سعیه وسعی مشایخه هو هذا کل مفهوم مغایر للوجود کالانسان
فانه ما لم ینضم الیه الوجود بوجه من الوجوه فی نفس الامر لم یکن موجوداً
فیها قطعا وما لم یلاحظ العقل انضمام الوجود الیه لم یمکن له الحکم بکونه
موجودا فکل مفهوم مغایر للوجود فی کونه موجودًا فی نفس الامر محتاج الی
غیره الذی هو الوجود فهو ممکن اذ لا نعنی بالممکن الا ما یحتاج فی کونه موجودا
الی غیره فکل مفهوم مغایر للوجود فهو ممکن ولا شیء من الممکن بواجب فلا
شیء من المفهومات المغایرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب
موجود فهو عین الوجود الموجود بذاته ولما وجب ان یکون الواجب جزئیا
حقیقیا فالوجود جزئی حقیقی تکون ماهیات الممکنات موجودة به بمعنی ان
لها نسبا مخصوصة الی حضرة الوجود القایم بذاته المنزه عن العروض لغیره
والتعدد والانقسام وتلک النسب علی وجوه شتی وانحاء مختلفة یتعذر
الاطلاع علی حقایقها فالموجود متعدد والوجود واحد ویسمی هذا الوجود
مطلقا ایضا بمعنی المعری عن الانضمام الی غیره فعلی هذا لا یتصور عروض
الوجود للماهیات الممکنه ثم قال هذا ملخص بعض ما ذکره بعض المحققین
من مشایخنا وقال لا یعلمه الا الراسخون فی العلم وهکذا قال صاحب ادلة التوحید
وغیره من بعض الفضلاء المتاخرین ثم قال السید فان قلت المتبادر من
الوجود المفهوم الکلی فلا یکون جزئیا حقیقیا وایضا الموجود ما قام به الوجود
کما اشتهر فی کلامهم فکیف یفسر بمعنی لا یفهمه احد قلت الجواب عن
الاول ان الکلام فی حقیقة الوجود لا فیما تتبادر الیه الاذهان من مدلول
اللفظ فانه یجوز ان یکون مفهوما کلیاً وعارضا اعتباریا لتلک الحقیقة

الممتنعة عن الاشتراك فى حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته
وعن الثانى ان الممتنع هو مخالفة البرهان وما يؤدى اليه لا الاشتهار
فى لسنة الاقوام بتمويه الاوهام وقد قال فى اول الحواشى ان الوجود حقيقة
متشخصة فى حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهى قائمة بذاتها
وهى حقيقة الواجب تعالى وكون غيرها موجودا بمعنى ان لتلك الحقيقة
الممتنعة القيام لغيرها نسبة مخصوصة الى الغير ثم قال يرد ان المحتاج فى
كونه موجودا الى غير هو موجد ممكن لا المحتاج الى غير هو وجوده واجاب
بانه لا معنى للممكن الا المحتاج فى موجوديته الى غيره سواء سمى ذلك الغير
وجوده او موجده واقتفى اثره فى جميع ما ذكره الجامى فى شرح رباعيته وغيره
قلت هذا الكلام وان كان له امكان بعيد عن البداهة المجبولة على اثبات الوجود
المفاض على الماهيات حقيقة ليس تحقيقا للتوحيد الحقيقى الذى هو مقصود
الموحدين اذ المغايرة بل المباينة حينئذ بينة لا تخفى على من وصل اليه
ضوء الشمس المعرفة وقد تبين لكم ايها الطالبون الصادقون ان مرتبتى الوجوب
والامكان متقابلتان لا حاصل من صرف الهمة الى توحيدهما مع انه لا يمكن فى
نعم يمكن فى وحدة الشهود كما مر لكن لا علاج لمن صرح بوحدة الوجود واراد اثباته
بالنظر الى مرتبة الواجب تعالى والسيد الشريف قد وصل اليه كلام الموحدين
لكن ما قدر على تحقيقه فانه قال فى تلك الحاشية بعد هذا الكلام فان قلت
ما ذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع انه حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل
كل الموجودات وظهر فيها ولا يخلو عن شى من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها
وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية قلت هذا طور وراء
طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية

قد علم ان السيد الشريف الجرجانى قدس سره
تحقيق مسئلة وحدة الوجود كما ينبغى
زمانه من المتصوفة الموحدين
منه

وكل

وكل ميسر لما خلق له تم كلامه ولعل الله وفقه للوصول الى تلك المرتبة
بعد هذا الكلام كما وفق الجامى بفضله السامى حيث قال فى شرح كلام الشيخ
فى الفصوص فى فص ادريس عليه السلام وكذلك من عين واحدة اى كل من
الخالق والمخلوق منها فان الحقايق ثلاث حقيقة فعالة مؤثرة واحدة عالية
واجبة وهى حقيقة الله الخالق سبحانه وحقيقة منفعلة متأثرة متكثرة
سافلة ممكنة وهى حقيقة العالم المخلوق وحقيقة ثالثة جامعة بينهما فعالة
من وجه واحدة من وجه منفعلة من وجه كثيرة من وجه وكذا فى ساير
الصفات المتقابلة وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة
الاولية الكبرى والاخرية العظمى وهى العين الواحدة التى انتشات منها
نشئتا الخالقية والمخلوقية انتهى واذا تحققتم بمعرفة الحقايق وحقيقتها
فكيف يلتبس عليكم امر الحقيقة الوجوبية عن امر الحقيقة الاحدية المطلقة
وقد ذكر الشيخ ابن العربى قدس سره وروح الله روحه فى الباب السادس
من الفتوحات اعلم ان المعلومات اربعة الحق تعالى الى ان قال ومعلوم ثانى
وهو الحقيقة الكلية التى هى للحق وللعالم لا تتصف بالوجود ولا بالعدم
ولا بالحدوث ولا بالقدم وهى فى القديم اذا وصف بها قديمة وفى المحدث
اذا وصف بها محدثة لا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه
الحقيقة فان وجد شى عن غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها
موجودة قديمة وان وجد شى عن عدم كوجود ما سوى الله وهو المحدث
الموجود بغيره قيل فيها محدثة وهى فى كل موجود بحقيقتها وانها لا تقبل
التجزى فما فيها كل ولا بعض ولا يتوصل الى معرفتها مجردة عن الصورة
بدليل ولا برهان فمن هذه الحقيقة وجد العالم بوسايط الحق تعالى وليست

موجودة اى بوصف القديم فيكون الحق تداوجدتا من موجود قديم فيثبت
لنا القدم وكذلك ليعلم ايضا ان هذه الحقيقة لاتتصف بالتقدم على العالم
ولا العالم بالتاخر عنها ولكنها اصل الموجودات عموما وهى اصل الجوهر
وفلك الحياة والحق المخلوق به اى الحق الذى يخلق به كل شئ فان قلت انها العالم
صدقت او انها الحق ليست العالم صدقت وانها الحق صدقت او ليست الحق
صدقت تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد اشخاص العالم وتتنزه بتنزه الحق
انتهى واذا ارتفع الالتباس عن الحقايق فكيف تتوهم ان هذه العوالم وجودها معنى الخيال
وهى لا ثبوت له اصلا والوجود منحصر فى الواجب وقد تسمع ربنا ما خلقت
هذا باطلا بل الوجود المطلق وهو الحق على ما عرفت كما تحقق بالواجب ظهر
بالممكنات ايضا فالممكنات حقه بذلك الحق نعم قد تسمع من بعض العرفاء ان
الوجود الحقيقى منحصر فى الواجب وان العوالم خيالات لكن فهمه يتوقف على
معنى الخيال والوجود الحقيقى لا تتوهمن ما ليس له ثبوت فى نفس الامر انما
هو كانياب اغوال بل هو امر موجود فى نفسه متبدل ومتغير من عدم الى وجود
وبالعكس وهو حقيقة الخيال وكذا الوجود الحقيقى ليس بمعنى مطلق ما فى
نفس الامر والا بطل ذلك الحصر اذ لو صح كان عالم التبدل وهما باطلا
وقد بطل بالتقدم او واجبا بلا مغايرة اصلا وهو بين البطلان وكيف
يتوهم ذلك والا لم يكن بين معجزة موسى وسحر سحرة فرعون فرق بل بمعنى
الموجود الازلى الابدى الدائم الذى لا تبدل له ولا تغير لوجه ولا ريب فى
انحصاره فى الواجب تعالى ولا كلام فيه وهو اخص من حقيقة الوجود المطلق
عن الدوام والتغير الذى ظهر فى كل شئ بذلك الشئ وكل شئ موجود به حقا وكل
شئ متحقق فى مرتبته لا يتحد بمرتبة اخرى فتوهم ان هذه العوالم توهمات محضة توهم

محض

محض ومجرد ارتياب وتوهم ان ذات الواجب عين كل شئ وظهوره باطل وجب
الاضطراب فان رأيتم فى كلام الشيخ او غيره من اهل الكشف الحقيقى ما يكون
ظاهرا فى انتساب وحدة الوجود الى الواجب فمعناه ان الواجب بحقيقته
المطلقة التى هى حقيقة كل شئ ظهر بكل شئ لا بذاته وتعينه الوجوبى
فان النص يحكم على الظاهر وقد نص بما ذكرنا كاشفا عما تقدم فى الباب
السابع والسبعين منها حيث قال من لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له
جملة واحدة وهو الركن من المعرفة اذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من
المعرفة رايحة الى ان قال ولا وجود حقيقى لا يقبل التبدل الا ذات
الله تعالى فما فى الوجود الحقيقى الا الله تعالى وما سواه فهو فى الوجود الخيالى
واذا ظهر الحق فى هذا الوجود الخيالى ما يظهر الا بحسب حقيقته لا بذاته التى
لها الوجود الحقيقى الى ان قال فكل ما سوى ذات الحق فهو فى مقام الاستحالة
السريعة او البطيئة فكل ما سوى ذات الحق خيال حايل وظل زايل ولا يبقى
كون فى الدنيا والاخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شئ مما سوى الله اعنى
ذات الله تعالى على حالة واحدة بل تتبدل من صورة الى صورة دايما وليس
الخيال الا هذا انتهى واذا تحققتم بمعرفة الوجود الحقيقى والخيالى والوجود
المطلق الجامع لهما وهو حقيقة الواجب وحقيقة كل شئ وان الواجب ظهوره
فى كل شئ بحسب حقيقته المطلقة لا بذاته المعينة فعاهدوا الحق معاهدة
صدق على ايصال اعيانكم الى تلك الحقيقة كيلا تبعدوا عن الحق ولا تقعوا
فى تيه الضلال فاذا جاءكم الحق من ربكم فتنبهوا ايها الرجال الذين صدقتم
ما عاهدتم الله عليه وشمروا عن ساق الادب واقصوا النخب واذهبوا
الاعيان الى من لا عين له وهو عين الكل وهى الذات الغنية لا بقيد الغنى لم نرعة

لم نجده فى هذا الباب من الفتوحات فلعل فى النسخ تحريف او تصحيف م

كما يجب الاطلاع عليه

العقود كلها فان قيد الغنى من خواص حضرة الواجب تعالى ولو رميتم سهم المفتقر
الى تعين وفيكم الغنى عن التعينات والعالمين فلا يكون وراء الواجب تعالى
مرمى والى ما ذكرت اشار الشيخ فى الفتوحات حيث قال فى الباب السابع والسبعين
فى الفصل الرابع فى الجواب عن اسئلة الامام محمد بن على الترمذى وليس
وراء الله مرمى فان قلت فالذات الغنيه عن العالمين وراء الله قلت
ليس الامر كما زعمت بل الله وراء الذات وليس وراء الله مرمى فان الذات
متقدمة على المرتبه فى كل شئ بما هى مرتبته فليس وراء الله مرمى انتهى •
الى هنا من مقدمة شرح عقايد الصوفية المنسوبة لفيروز الصوفى الاكبرابادى
لابن وجيه الدين الكجراتى قدس الله ارواحهم **بيان معنى النفس
والروح والقلب والعقل وما هو المراد بهذه الاسماء** اعلم ان هذه اربعة
اسماء تستعمل فى هذه الابواب ويقل فى فحول العلماء من يحيط بمعانى هذه
الاسامى واختلاف معانيها وحدود مسمياتها واكثر الاغاليط منشاه
الجهل بمعانى هذه الاسامى وباشتراكها بين مسميات مختلفة ونحن نشرح
من معانى هذه الاسامى ما يتعلق بغرضنا الاول لفظ القلب وهو يطلق
لمعنيين احدهما اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الايسر من الصدر
وهو لحم محسوس وفى باطنه تجويف وفى ذلك التجويف دم اسود وهو منبع الروح
ومعدنه ولسنا نقصد الان شرح شكله وكيفيته فلا يتعلق به الاغراض
الدينيه وانما يتعلق بذلك غرض الاطباء وهذا القلب موجود للبهايم
بل هو موجود للميت ونحن اذا اطلقنا القلب فى هذا الكتاب لم نعن به ذلك
فانه قطعة لحم لا قدر له وهو من عالم الملك والشهادة وقد تدركه البهايم
بحاسة البصر فضلا من الادميين والمعنى الثانى هو لطيفة ربانيه روحانية

لها بهذا القلب الجسمانى تعلق وتلك اللطيفة هى حقيقة الانسان وهى
المدرك العالم العارف من الانسان وهو المخاطب والمطالب والمعاقب
ولها علاقة مع القلب الجسمانى وقد تحير عقول اكثر الخلق فى ادراك وجه
علاقته وان تعلقه به يضاهى تعلق الاعراض بالاجسام والاوصاف بالموصوفات
او تعلق المستعمل للالة بالالة او تعلق المتمكن بالمكان وشرح ذلك مما
نتوقاه لمعنيين احدهما انه متعلق بعلوم المكاشفه وليس غرضنا فى هذا
الكتاب الا علوم المعاملة والثانى ان تحقيقه يستدعى افشاء سر الروح
ولم يتكلم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس لغيره ان يتكلم فيه
والمقصود انا اذا اطلقنا القلب فى هذا الكتاب اردنا به هذه اللطيفة
وغرضنا ذكر اوصافها واحوالها لا ذكر حقيقتها فى ذاتها وعلم المعاملة
يفتقر الى معرفة صفاتها واحوالها ولا يفتقر الى ذكر حقيقتها اللفظ الثانى
الروح وهو ايضا يطلق فيما يتعلق بجنس غرضنا لمعنيين احدهما جسم لطيف
منبعه تجويف القلب الجسمانى وينتشر بواسطة العروق الضوارب الى
ساير اجزاء البدن وجريانها فى البدن وفيضان انوار الحيوة والحس والبصر
والسمع والشم والذوق منها على اعضائها يضاهى فيضان النور من السراج
الذى يدار فى زوايا البيت فانه لا ينتهى الى جزء من البيت الا ويستنير به فالحياة
مثاله النور الحاصل فى الحيطان والروح مثاله السراج وسريان الروح وحركتها
فى الباطن مثاله حركة السراج فى جوانب البيت بتحريك محركه والاطباء اذا اطلقوا
الروح ارادوا به هذا المعنى وهو بخار لطيف انضجته حرارة القلب وليس
من غرضنا شرحه والمتعلق بها غرض الاطباء الذين يعالجون الابدان
فاما غرض اطباء الدين المعالجين للقلوب حتى تنساق الى جوار رب العالمين

ذات

فليس يتعلق بشرح هذا الروح اصلا المعنى الثانى وهو اللطيفة العالمة
من الانسان وهو الذى شرحناه فى احد معنى القلب وهو الذى اراده الله
تعالى بقوله ويسالونك عن الروح قل الروح من امر ربى وهو امر عجيب ربانى
يعجز اكثر العقول والافهام عن درك كنه حقيقته اللفظ الثالث النفس وهذا
ايضا مشترك بين معان ويتعلق بغرضنا منها معنيان احدهما انه يراد
به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الانسان على ما سياتى شرحه
وهذا الاستعمال هو الغالب على الصوفية فهم يريدون بالنفس الاصل الجامع
للصفات المذمومة من الانسان فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها
واليه يشير بقوله صلى الله عليه وسلم اعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك
المعنى الثانى هو اللطيفة التى ذكرناها التى هى الانسان بالحقيقة وهى نفس
الانسان وذاته ولكنها توصف باوصاف مختلفة بحسب اختلاف احوالها
فاذا سكنت تحت الامر وزايلها الاضطراب بمعارضة الشهوات سميت النفس
المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية والنفس بالمعنى الاول لا يتصور
رجوعها الى الله تعالى فانها مبعدة عن الله تعالى وهى من حزب الشيطان
واذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة
عليها سميت النفس اللوامة لانها تلوم صاحبها عند تقصيرها فى عبادة مولاها
قال الله تعالى ولا اقسم بالنفس اللوامة وان تركت الاعتراض واذعنت
لطاعته بمقتضى الشهوات ودواعى الشيطان سميت النفس الامارة بالسوء
قال تعالى وما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء وقد يجوز ان يقال
المراد بالامارة بالسوء هى النفس بالمعنى الاول فاذا النفس بالمعنى الاول مذموم
غاية الذم وبالمعنى الثانى محمود لانه نفس الانسان اى ذاته وحقيقته العالمة

بالله تعالى

بالله تعالى وبساير المعلومات اللفظ الرابع العقل وهو ايضا مشترك
لمعان مختلفة ذكرناها فى كتاب العلم والمتعلق بغرضنا من جملته معنيان
احدهما انه قد يطلق ويراد به العلم بحقايق الامور فيكون عبارة عن صفة
العلم الذى محله القلب الثانى انه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون
هو القلب اعنى تلك اللطيفة ونحن نعلم ان كل عالم فله فى نفسه وجود هو
اصل قايم بنفسه والعلم صفة حالة فيه والصفة غير الموصوف والعقل
قد يطلق ويراد به صفة العالم وقد يطلق ويراد به محل الادراك اعنى
المدرك وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل
فان العلم عرض لا يتصور ان يكون اول مخلوق بل لا بد وان يكون المحل مخلوقا
قبله او معه ولانه لا يمكن الخطاب معه وفى الخبر قال له اقبل فاقبل وقال له
ادبر فادبر الحديث فاذا قد انكشف لك ان معانى هذه الاسامى موجودة وهو
القلب الجسمانى والروح الجسمانى والنفس الشهوانى والعلم فهذه اربعة يطلق
عليها الالفاظ الاربعة ومعنى خامس وهو اللطيفة العالمة المدركة من
الانسان والالفاظ الاربعة بجملتها تتوارد عليها فالمعانى خمسة والالفاظ
اربعة وكل لفظ اطلق لمعنيين واكثر العلماء قد التبس عليهم اختلاف هذه
الالفاظ وتواردها فتراهم يتكلمون فى الخواطر ويقولون هذا خاطر العقل
وهذا خاطر الروح وهذا خاطر القلب فليس يدرى الناظر اختلاف معانى
هذه الاسماء فلاجل كشف الغطاء عنه قدمنا شرح هذه الاسامى وحيث
ورد فى القرآن والسنة القلب فالمراد به المعنى الذى يفقه من الانسان ويعرف
حقيقة الاشياء وقد يكنى عنه بالقلب الذى فى الصدر لان بين تلك اللطيفة
وبين جسم القلب علاقة خاصة فانها وان كانت متعلقة بساير البدن

ومستعملة لها ولكنه يتعلق بواسطة القلب تتعلقها الاول بالقلب فكان
محله ومملكته وعالمه ومطيته ولذلك شبه سهل التستري القلب بالعرش
والصدر بالكرسي القلب هو العرش والصدر هو الكرسي ولا تظن بانه يريد
عرش الله وكرسيه فان ذلك محال بل اراد به انه مملكته ومجرى الاول التدبير
وتصرفه فهما بالنسبة اليه كالعرش والكرسي بالنسبة الى الله تعالى ولا
يستقيم هذا التشبيه ايضا الامن بعض الوجوه وشرح ذلك ايضا لا يليق
بغرضنا فلنتجاوز انتهى الى هنا من احياء العلوم في كتاب شرح عجايب القلب
وهو الكتاب الاول من ربع المهلكات اختلف الاولون والاخرون على مر الايام
والاعوام في النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد لقوله انا على زهاء الف
قول وهم فريقان فريق ينكر تجردها وفريق يقول به والمشهور من مذاهب
المنكرين لتجردها عشرة اقوال الاول لابن الراوندي انها جوهر لظهور قيامها
بذاتها وغير منقسم لتعلقها بالبسايط وليست بمجردة لامتناع وجود المجردات
الممكنة فتكون جوهرا فردا في القلب لانه الذي بالبسايط وليست بمجردة
لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا فردا في القلب الذي يثبت
فيه العلم الثاني انها قوة في الدماغ وفعل في القلب وهي الحيوانية الثانية
الثالث لجمع من الاطباء انها ثلث قوى احدها جسم لطيف كالبخار في القوام
حار معدنه القلب وهي الحيوانية الثانية جسم كالبخار لطيف القوام حار معدنه
الكبد وهي الطبيعية الثالثة جسم لطيف بخاري حار معدنه الدماغ وهي
النفسانية الرابع انها الهيكل المحسوس الخامس انها الاخلاط الاربعة الظاهر الانسانية
المعتدلة كما وكيفا السادس انها اعتدال المزاج النوعي السابع انها الدم
المعتدل لان بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس الثامن انها الهواء

اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ
فيه التاسع لعبد الملك بن حبيب انها جسم لطيف على صورة الانسان
وله وجه ويدان ورجلان من داخل البدن يقابل كل عضو عضوا من البدن
وهذه الاقاويل لم يقم عليها كما في المواقف دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل
عليه فلا يلتفت اليه العاشر انها جسم لطيف نوراني علوي سار في
البدن سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم والدهن في اللوز لا يتبدل
ولا يتحلل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه الى جميع الاعضاء
لا يريد الا الطاعة ولا يختار الا العبادة لا يمنعه من الدخول الى المضايق
فقد المسام ولا يدفعه عن الوصول الى الحقايق بعد المقام فهو في الممكنات
اشرف الاقسام وبه يليق ان يقال هو جسم لا كهذه الاجسام فانه لطيف
لا كالهواء الضعيف قوي لا كالحجر الكثيف والذي عندنا من الاجسام ان كان
لطيفا كان ضعيفا وان كان قويا كان كثيفا وهذا هو المختار عند جمهور
المتكلمين لوجوه الاول انا نحكم على الكلي بالجزئي فيلزم ان مدركهما ومدرك
الجزئي منا هو الجسم ليس الا كما في جميع الحيوانات الثاني ان كل واحد يقطع
بان المشار اليه بانا حاضر هنا ك وقايم وقاعد وما ذاك الا الجسم الثالث انها
لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى الابدان على السواء فجاز ان ينتقل فلا
يكون زيد الآن هو الذي كان والكل كما في المقاصد ضعيف وظواهر النصوص
لا تفيد القطع واما الاستدلال بانه لا دليل على تجردها فيجب نفيه فمع
ضعفه معارض بانه لا دليل على تحيزها فيجب نفيه ولهذا اختار حجة الاسلام
الغزالي والامام الرازي والراغب وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء
واعاظم الصوفية المكاشفين ذوي التجليات القدسية انه جوهر فرد قايم

بنفسه متعلق اولا بروح قلبی یسری فی البدن فیفیض علی الاعضاء
قواها ومع ذلك هو غير متحيز ولا قابل لاشارة حسية فهو من الحقايق
الامكانيه لا من الجواهر المكانيه وانما تعلقه بالبدن تعلق التدبير
والتصرف من غير ان يكون داخلا فيه بالجزئية او الحلول لكن اشتغاله
به كعشق طبيعي يرهقه الى تدبيره ما دام قابلا للتدبير وليس من ضرورة
عشقه له وتاثيره فيه ان يكون حالا فيه او متصلا به فان الولد اذا سقط
فی ماء فان الام بالطبع قد تلقی نفسها فی الماء اشفاقا علیه مع انّ نفسها
غير حالة في بدن الابن وحيث جاز على نفس الام ان تعشق الولد لانه جزو من
بدنها جاز ان تعشق اصل البدن وان لم تكن فيه نعم انما يستعمل اعضاء
البدن بواسطة الروح في القلب وانما يقبل الروح الاثر من تدبير النفس
ما دام على مزاج معتدل فاذا فسد مزاجه لم يقبل الاثر فيبطل تدبير النفس
ويفسد مزاجه بتطرق الاختلال الى بعض الاعضاء الرئيسة وساير ما لا بد
للقلب منه فيكون اختلال بعض الاعضاء سببا لاختلال مزاج الروح
وفساد الروح سببا لبطلان استعداده لقبول تدبير النفس وبطلان
استعداده سببا لانقطاع تدبير النفس وتاثيره وهو المعنى بالموت والقول
فی الکشف عن حقیقة النفس وانها جوهر قایم بنفسه لیس بعرض ولا جسم
ولا حال في جسم طويل وبرهانه دقيق جدا كثرت الاغاليط فيه واما ما ظن قوم
تبعا لافلاطون انه كالشعاع الذي ينبث الى الاجسام من الشمس وان النفس
الكلية مع الابدان كالشمس مع الارض ينتشر شعاعها على المواضع فياخذ
كل موضع نصيبه على قدره فخطا كما قال حجة الاسلام لانهم اخطاوا اولا
ادراك المثال فليس الشعاع ينبث على الشمس لانه لو كان عرضا كان لا ينتقل

ولوكان

ولو كان ولو كان جسما كان لا يداخل الاجسام ولو اشرق البيت من روزنته
فسدت دفعة واحدة كان ينبغي ان يبقى الاجسام المضيئه في البيت وادله
فساد ذلك كثيرة بل حقيقته ان النور عرض يحدث في ظاهر الجسم الكثيف عن
مقابلة الجسم له اذا كان بينهما جسم شفاف وانما يحدث ذلك من السبب الذي
يحدث منه نور الشمس فالذي يخلق النور في الشمس يخلق الضياء في سطح الاجسام
المقابلة للشمس والضوء عرض في الجسم حال فيه ولا يحل في الهواء كما توهمه
قوم بدليل ان القاعد في غار جبل طويل لا يرى بالليل خارج الغار فاذا
تحقق هذا فالنفس كذلك لانها ليست اعراضا تحل في الاجسام ولا هي اجسام
لطيفة تنبث مماسة للابدان ولا مداخلة لها ومما يتمسك به في ذلك قوله
تعالى قل الروح من امر ربي حيث جعل الروح من عالم الامر وقال الا له الخلق
والامر فجعل الخلق غير الامر فالخلق والتقدير في الاشباح الظاهرة والامر
والتدبير في الارواح الطاهرة وعالم الخلق عبارة عن كل ما يقع عليه
مساحة وتقدير وهي الاجسام وعوارضها وعالم الامر عبارة عن الموجودات
الخارجة عن الحس والجهة والمكان والتحيز وهو ما لا يدخل تحت المساحة
والتقدير لانتفاء الكمية عنه تنبيه اعلم ان تنزيه الارواح عن الجهات
لا يلحق بالله شيئا من الصمات بل يفيد اعتقاد عظمة البارى تقدس
فان المخلوق كلما كان اعظم كان خالقه اجل واكرم فاذا قلنا ان الروح
اعظم من الجسد واشرف ثم نقول هو مع استغنائه عن الحيز والمكان
محتاج الى الله وله وصمة الامكان بان شرف الرب اكثر مما اذا لا يحتاج الى
الله الا ما يحتاج الى المكان ومن هذا البيان انكشف لك قول بعض الجامدين
على الظواهر كيف تصف نفسك يا انسان بما هو صفة للاله على الخصوص

فكانت اضيفت الالهية الى نفسك وبذلك كفرت او كذبت من قبيل الهذيان
وكما انه ليس فى قولنا الانسان حى ناطق سميع عالم تشبيه لانه ليس فيه
احض وصف فكذا البراة عن الجهة والمكان ليس اخص وصف له سبحانه
بل اخص وصفه انه قيوم اى قايم بذاته وكل ما سواه قايم به وموجود به لا
بذاته ليس للاشيآء من ذواتها الا العدم وانما لها الوجود منه على منهاج
العارية ثم انهم ربما اثبتوا ارواحا سماوية وارواحا ارضيه وقالوا السماوية
هم الملايكة المقربون الذين يسبحون الليل والنهار لا يفترون والارضية
الملايكة المرسلون الذين يفعلون ما يومرون وقالوا بيد السماوية الخلق والا بجاد
وبيد الارضية تحريك الاجساد ومن اثبت الارواح الارضية اتفق على انها
كلها اخيار ليس فيها شرير بيد ان بعضهم ان فى الارواح الارضية ارواحا
شريرة وهى الشياطين وذلك فى حيز السقوط الا ان يريد بالروح النفس
واعلم ان الروح قد يطلقونه على كل جوهر ليس بجسم ولا جسمانى فيشمل العقول
والنفوس لكن يختص الروح بما لا حاجة الى آلة جسمانيه فيكون الروح اعلى
من النفس وهو الذى يسمونه اعنى الحكماء العقل واما النفس فعندهم جمعين
سمآئيه وارضية وكل منهما جسمانيه ومجردة والجسمانيه كالصور القائمة
بمواد الاجسام وهى النفس النباتيه والحيوانيه واما التى ليست بجسمانية
السمائية منها نفوس بعدد الافلاك لا بل بعدد النجوم واما الارضية منها
فهى نفس الانسان التى تسمى النفس الناطقة ولم يثبتوا نفسا ارضية ليست
بجسم ولا قايم بجسم الا هذه غير ان جمعا من المتاخرين قالوا ان الشياطين
نفوس ارضية مجردة ثم قيل هم جماعة من الانس بلغوا فى الشر الغاية
وبالغوا فى الضر والنكاية وقيل هم نوع آخر فيكونون قايلين بنفوس متنوعة

ارضية مجردة والفرق بين النفس والروح الذى هو العقل ان الروح يفعل
فعله بغير توقف على آلة جسمانيه والنفس لا تعمل الا بالالات ومن ثم قالوا
النفوس لا تخلف الاجسام لان عملها بآلة جسمانيه فكيف يكون لها عمل فيما
لا عمل لها الا به فالموجودات على مذهبهم على خمس مراتب الاعراض وهى
اخسها وادناها ولها وجود غير قايم بنفسه ثم الاجسام ولها وجود وقيام
بالنفس فلا يفتقر فى وجودها الى محل توجد فيه بخلاف البياض والسواد
مثلا ثم النفس ولها وجود وقيام بنفسها واستغناء عن المكان والجسم
لا يستغنى عنه فالنفس اشرف من الجسم لاستغنائها عن المكان والشرف
بالاستغناء فكلما كان الشئ اغنى عن الشئ كان اشرف منه ثم الروح
وهو العقل وله وجود وقيام بالنفس واستغناء عن المكان وهو يعمل
عمله من غير حاجة الى آلة والنفس كل كمالاتها لا تحصل بالاتها وهى اجسام
فالنفس فى فعلها تحتاج الى جسم وان كانت فى وجودها لا تحتاجه والروح
مستغن فى عمله عن الجسم فهو اشرف ثم الله تعالى موجود لا يفتقر الى محل
ولا يحتاج الى مكان وهو مستغن فى فعله عن جميع الالات وفى وجوده عن
الموجد والروح يفتقر الى موجد يوجده فالله سبحانه هو الغنى المغنى المستغنى
عن كل شئ المفتقر اليه كل شئ تنبيه كانى بك تقول ان الافاضة فى
بحث ماهية الروح بدعة فى الدين كيف ولم يبينه الله لرسوله وقال قل
الروح من امر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا فالاشتغال بالتفتيش
عما لم يبينه الله لرسوله غلو فى الدين وعناد والتوغل فيما لم يرد به قرآن
ولم يقم عليه برهان علو فى الارض وفساد بل نقل بعض الايمة الاعلام
ان هذا لم يبينه الرسل الكرام قبل خاتم الانبياء عليهم السلام فاقول

قد اجاب عنه حجة الاسلام بان قول غير هولاء بين ان يقبل ويرد ويصدق
ويكذب وكلام الرسل ليس كذلك فان المسالة في نهاية الغموض واكثر الاذهان
ضعيفة وربما لم يفهم فيعترض من قولهم على قولهم فلم يوردوا فيها الا
اشارات ورموزا وفي قوله سبحانه قل الروح من امر ربي جواب مقنع
كاف لمن علم الامر على ما هو عليه ولم يكشف عنها القناع ليعلمها كل سامع
لان السايل عنها اليهود ليجادلوه لعلمهم بان المسئلة معترك النظار وفيها
اقاويل مختلفة حتى اذا اجاب بجواب قالوا ليس الجواب بكذا ويأتون باقوال
من تقدم ولا يتم الجدال الا في محل الخلاف فاتى بالجواب مرموزا ليعلمه العلماء
بالله واقتضت المصلحة العامة منع الكلام فيه لغيرهم لان الافهام
لا تحتمله خصوصا على طريقة الحكماء اذ من غلب على طبعه الجمود ولا يقبله
ولا يصدق به في صفة الباري عز شانه فكيف يصدق به في حق الروح
الانساني ولهذا انكر الكرامية ومن العامية من غلب على طبعه ذلك وجعلوا
الاله تعالى جسما اذ لم يعقلوا موجودا لا جسما مشارا اليه ومن ترقى عن
العامية قليلا نفى الجسمية وما اطاق ان ينفي عوارضها فاثبت الجهة
تعالى الله عما يقولون تتمة هذا الجسم عنى الجسد يجري من النفس مجرى
الثوب من البدن فان الجسد يحرك الثوب بواسطة اعضائه الظاهرة
والنفس تحرك البدن بواسطة قوى خفيه متناسبة وقواها التي تظهر
في مواضع من البدن تبلغ عشرا تنبيه علم مما مر ان الانسان يطلق على معنيين
احدهما محسوس مشاهد يراه البصر ويحسه اللمس عالم بالشهادة مؤمن بالغيب
الثاني النفس الناطقة والانسان الاول له لوازم وخصايص يتميز بها عن
الثاني وكذا الثاني بل اكثر اوصافه تباين الاول فان الاول ميت بطبعه والثاني

حى

حى بالذات بل هو عين الحياة والاول محسوس بالحواس والثاني لا يدرك الا بالعقل
والانسان عند التحقيق هو الثاني وتسميه الاول بالانسان مجاز كما يسمى ضوء
الشمس شمسا فكما ان ضوءها قائم بالشمس تابع لها يستدل به عليها فكذا الانسان
الظاهر ظل وشبح للانسان الحقيقي وتفاصيل كون الاعضاء وقواها ظلالا
لقوى الانسان الحقيقي مذكور في محاله وكما اطلق اسم الشمس التي هي الذات على الضوء
التابع لها اطلق اسم الانسان الحقيقي على المحسوس لانه مظهر افعاله ومحل
تصرفه والانسان الحقيقي لادراك العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات
الى عالم الشهادة من المحسوسات والمتخيلات وخلع بدنه بعزله عن ادراكه راى
نفسه عالما معنويا حيا عالما بذاته لا يحتاج في ادراكها الى غيرها وهنا
يتعين بلا ريب ويتحقق بلا مراء ان ذاته من عالم الامر المنزه عن ادراك
الحواس ولو دام مدة على هذا التجرد انكشف عليه باب الملكوت وتجلى له قدس
اللاهوت واشرقت عليه انوار الملائكة الحافين حول العرش وراى عرش ربه
بارزا كما اخبر به بعض الصحابه وصدقه المصطفى عليه الصلاة والسلام
والانسان الحقيقي هو الذي سماه الله بالنفس في قوله ونفس وما سواها وهو
المراد بقوله عليه السلام والذي نفس محمد بيده وهو الانسان المشار اليه في
لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم فاشار باحسن الى الفطرة المقرة
بالربوبية حيث قال الست بربكم قالوا بلى وتلك غريزة النفس الانسانية
المهيأة المستعدة لادراك حقايق الاشيا في عالم الملك والملكوت المشار
اليها بحديث كل مولود يولد على الفطرة واشار باسفل سافلين الى المزاج
الانساني فانه ابعد المكونات عن الجسم المطلق والانسان الحقيقي له نظران
احدهما الى عالم الملكوت وبه ياخذ العلوم والمعارف من الملاء ويحكم ويحدث

ويلهم ويوحى عن الذوات الطاهرة الملكوتيه وهذه القوة تسمى بصيرة وكلما
ارتقا في مراتب البصيرة على مدارج المعارف الى الحضرة الاحدية الثاني الى العالم
الجسماني وبه يتصرف في البدن ويتفكر في هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات
بالحواس الخمس ثم المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شي واحد وذلك لان الانسان
لا شك انه الرائي المبصر السامع الذايق اللامس المتخيل المتوهم العاقل ومعرفة
وحدانية المدرك بهذه الادراكات بديهية وانما اعرض عن التصديق قوم
لم يفهموا كلام ارباب النظر على وجهه حيث قالوا المدرك للمعقولات النفس
واما المدرك للمحسوسات فالقوى البدنيه فظنوا انهم عزلوا النفس عن ادراك
الجزئيات وقصروا ادراكها على الكليات حتى شنع بعض سلاطين الحكمة
على اساطين اهل النظر ونسبهم الى انكار ضروريات العقل والخطا في الفهم
لا في المفهوم وانما القصور من اعوجاج افهامهم وذلك لان مرادهم باقروه
ان النفس انما تدرك الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة
الاتها التي هي الحواس الجسمانيه وهذا كلام حق لا امرا فيه الى هنا من شرح
قصيدة النفس للشيخ الرئيس ابي علي بن سينا والشرح للفاضل المناوي شارح
جامع الصغير في الحديث رحمهما الله تعالى رحمة واسعة **اتفق المليون**
على ان النفس الناطقة حادثة اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من
اثبتها زايدة على الذات ثم اختلفوا في انها هل حدثت مع حدوث البدن
او قبله فقالت طايفة حدثت معه لقوله بعد تعداد اطوار البدن
ثم انشاناه خلقا اخر والمراد بذلك الانشاء افاضة النفس على البدن وقال
بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام فيما رواه الديلمي وغيره خلق الله الارواح
قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين المطلوب في

هذا

هذا الفن اما الاية فلامكان ان يريد بقوله ثم انشاناه الخ جعل النفس متعلقة
به وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه
خبر واحد فتعارضه الاية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث
بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتقاومان واما الحكماء فاختلفوا في حدوثها
فقال افلاطون انها قديمة لان الحادث لا يكون ابديا ولو عن المحل غنيا فلو لم تكن
الناطقة ازلية لم تكن ابدية والجواب المنع وقال ارسطو ومن يتبعه وقال
الغزالي في المعراج وهو مذهب ابن سينا انها حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق
تكون معطلة ولا معطل في الوجود بخلاف ما بعد المفارقة فانها في روح
وريحان او عذاب ونيران الثاني انه اذا حدث للبدن مزاجه الخاص فاضت
عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض والمشروط بالحادث حادث فان
قيل فيلزم انتفاؤها بانتفائه قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود واعترض
بان المترصد لاكتساب الكمالات لا يكون معطلا وبان المزاج شرط التعلق
لا الحدوث الثالث وهو العمدة انها بعد التعلق متعددة قطعا فقبله
ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة مناف للتجرد ومستلزم للمطلوب
وان كانت متعددة فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافي التماثل وبما يحل
فيها كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور وبالعوارض المادية بان تتعلق قبل
الابدان لا عن بداية يستلزم التناسخ وقدم الجسم وهو باطل واما بعد
المفارقة فالامتياز باق بما حصل لكل من الخواص واقلها الشعور بهويتها
قال ارسطو وكل حادث لا بد له من استناد الى المحدث القديم الواجب قطعا
للدور او التسلسل ومن شرط حادث لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة
فلحدوث النفس من المبدا الفياض شرط وهو حدوث البدن لانه القابل

المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا احدث بدن فاض عليه نفس من المبدأ
الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد. من الشرح المذكور آنفاً
سئل الشيخ الامام والحبر الهمام. حجة الاسلام. ابو حامد محمد بن محمد بن محمد
الغزالي. قدس الله روحه. ونور ضريحه. عن معنى قوله تعالى. فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي. ما معنى التسوية والنفخ هنا وما الروح فقال
رضي الله عنه التسوية فعل في محل قابل للروح وهو الطين في حق آدم عليه
السلام والنطفة في حق اولاده بالتصفية وتعديل المزاج فانه كما لا يقبل
النار يابسا محضا كالتراب والحجر كذلك لا يقبل رطبا محضا كالماء بل لا
يتعلق الا بمركب ولا كل مركب فان الطين مركب ولا يشتعل فيه النار بل
لا بد بعد تركيب الطين الكثيف من تردد في اطوار الخلقة حتى يصير نباتاً
لطيفاً فيتشبث به النار ويشتعل فيه كذلك الطين بعد ان ينشئه الله
تعالى خلقا بعد خلق في اطوار متعاقبة يصير نباتا فياكله الادمي فيصير
دما وتنزع القوة المميزة المركوزة في كل حيوان من الدم صفوة الدم الذي
هو اقرب الى الاعتدال فيصير نطفة فيقبلها الرحم ويمتزج بها مني المراة
فيزداد اعتدالا ثم ينضجها الرحم بحرارته فيزداد تناسبا حتى ينتهي
في الصفاء الى شبه الاجزاء التي يستعد بها لقبول الروح وامساكها
كالفتيلة التي تستعد عن شرب الدهن لقبول النار وامساكها فالنطفة
عند تمام الاستواء والصفاء يستحق باستعدادها روحا يدبرها ويتصرف
فيها فيفيض اليها الروح من جود الجواد الحق الوهاب لكل مستحق ما يستحقه
ولكل مستعد ما يقبله على قدر قبوله واحتماله من غير منع ولا بخل فالتسوية
عبارة عن هذه الافعال المرددة الاصل النطفة السالكة بها الى صفة

الاستواء والاعتدال وسئل عن النفخ فقال النفخ عبارة عما اشتعل من
نور الروح في فتيلة النطفة وللنفخ صورة ونتيجة اما صورته فاخراج الهواء
من جوف النافخ وايصاله الى المنفوخ فيه حتى تشتعل الحطب القابل للنار
فالنفخ سبب الاشتعال وصورة النفخ التي هي سبب في حق الله تعالى
محال والمسبب غير محال وقد يكنى بالسبب عن الفعل المستفاد منه كقوله
تعالى غضب الله عليهم وكقوله فانتقمنا منهم فالغضب عبارة عن نوع
تغير في الغضبان يتاذى به ونتيجته هلاك المغضوب عليه وايلامه
فعبر عن نتيجة الغضب بالغضب وعن نتيجة الانتقام بالانتقام
فكذلك عبر عن نتيجة النفخ بالنفخ وان لم يكن على صورة النفخ فقيل له
فما السبب الذي اشتعل به نور الروح في فتيلة النطفة قال هو صفة
في الفاعل وصفة في القابل اما صفة الفاعل فالجود الالهي الذي هو ينبوع
الوجود وهو فياض بذاته على كل ما له قبول الوجود ويعبر عن تلك الصفة
بالقدرة ومثالها فيضان نور الشمس على كل قابل الاستنارة عند ارتفاع
الحجاب بينهما والقابل للاستنارة هي المتلونات دون الهواء الذي لا لون له
واما صفة القابل فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال تعالى
سويته ومثاله صقالة الحديد فان المراة التي ستر الصدى وجهها
لا تقبل الصورة وان كانت محاذية للصورة فاذا استعد الصيقل
بصقالتها وزال الصدى الذي كان متراكما فيها حدثت فيها الصورة من
ذي الصورة المحاذية فكما اذا حدثت الصقالة حدثت فيها الصورة من
ذي الصورة المحاذية فكذلك اذا حدث الاستواء في النطفة حدث فيها
الروح من خالق الروح من غير تغير في الحال بل انما حدثت الروح الان لا قبله

لتغير المحل بحصول الاستواء لان لا قبله كما ان الصورة فاضت من ذى الصورة
على المرآة فى حكم الوهم من غير تغير حدث فى الصورة وانما لم يكن كذلك من
قبل لا لان الصورة ليست مهيأة لان ينطبع فى المرآة لكن المرآة لم تكن
صقيلة قابلة قيل له فما الفيض قال رضى الله عنه لا ينبغى ان يفهم من
الفيض ما يفهم من فيضان الماء من الاناء على اليد فان ذلك عبارة
عن انفصال جزء منه فى الاناء واتصاله باليد بل يفهم منه ما يفهم من
فيضان نور الشمس على الحايط ولقد غلط قوم فى نور الشمس ايضا فظنوا انه
ينفصل شعاع من جرم الشمس ويتصل بالحايط وينبسط عليه وهو خطأ بل
نور الشمس سبب لحدوث شئ يناسبه فى النورية وان كان اضعف منه
فى الحايط المتلون كفيضان الصورة على المرآة من ذى الصورة لا بمعنى انفصال
جزء من صورة الانسان واتصاله بالمراة بل على معنى ان صورة الانسان
سبب لحدوث صورة تماثلها فى المرآة القابلة لمحاكاة الصورة وليس فيها
انفصال واتصال الا السببية المجردة فكذلك الجود الالهى سبب لحدوث
انوار الوجود فى كل ماهيته قابلة للوجود فيعبر عنه بالفيض قيل له قد
ذكرت التسوية والنفخ فما الروح وما حقيقته وهل هو حال فى البدن
حلول الماء فى الاناء او حلول العرض ام جوهر قايم بنفسه فان كان جوهرا
فمتحيز ام غير متحيز فان كان متحيزا فما مكانه اهو القلب ام الدماغ ام موضع
آخر وان لم يكن متحيزا فكيف يكون جوهرا غير متحيز قال رضى الله عنه
هذا سوال عن سر الروح الذى لم يوذن لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فى كشفه لمن ليس اهلا له فان كنت من اهله فاسمع واعلم ان الروح ليس
بجسم يحل البدن حلول الماء فى الاناء ولا هو عرض يحل القلب والدماغ حلول

السواد فى الاسود والعلم فى العالم بل هو جوهر وليس بعرض لانه يعرف نفسه
وخالقه ويدرك المعقولات وهذه علوم والعلوم عرض ولو كان هو عرضا
والعلم قايم به لكان قيام العرض بالعرض وهذا خلاف المعقول ولان العرض
لا يقبل الاحكام فيما قام به والروح يفيد حكمين متغايرين فانه حين ما يعرف
خالقه يعرف نفسه فدل ان الروح ليس بعرض والعرض لا يتصف بهذه
الصفات ولا هو جسم لان الجسم قابل للقسمة والروح لا ينقسم لانه لو انقسم
لجاز ان يقوم بجزء منه علم بشئ وبجزء اخر جهل بذلك الشئ بعينه فيكون
فى حالة واحدة عالما بشئ جاهلا به فيتناقض والعلم والجهل بشئ واحد
فى حق شخص واحد محال وفى شخصين غير محال فثبت ان انه واحد لا ينقسم
وهو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزى الى شئ اى لا ينقسم اذ لفظ الجزء غير لايق
به لان الجزء له اضافة الى كل ولا اجزاء ههنا ولا كل الا ان يراد ما يريد القايل
بقوله الواحد جزء من العشرة فاذا اخذت جميع الموجودات وجميع ما به قوام الانسان
فى كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها فاذا فهمت انه شئ لا ينقسم
فلا يخلو اما ان يكون متحيزا او غير متحيز فباطل ان يكون متحيزا اذ كل متحيز
منقسم والجزء المتحيز الذى لا يتجزى باطل بادلة هندسية وبادلة عقلية
واقربها انه لو فرض جوهر بين جوهرين لكان كل واحد من الطرفين يلاقى
فى الوسط غير ما يلاقى من الاخر فيجوز ان يقوم بالوجه الذى يلاقى به هذا الطرف
علم وبالوجه الاخر جهل فيكون عالما جاهلا فى حالة واحدة بشئ واحد
وكذلك نقطة الدايرة لو مدت خطوط عدة من محيطها الى صوب النقطة
يقع الكل فى النقطة لا محالة ويكون كل جزء من اجزاء الدايرة ملاقيا للنقطة
حتى تدور عليها ومهما كانت اجزاء الدايرة ملاقية للنقطة كانت النقطة

ملاقية لاجزاء الدايرة لا محالة فثبت ان الجزء الذى لا يتجزى باطل وكيف
لا ولو فرض بسيط مسطح من اجزاء لا يتجزى لكان الوجه الذى يحاذينا ونراه
غير الوجه الذى لا نراه فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئى فى حالة واحدة
ولكانت الشمس اذا حاذت احد وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الوجه الاخر
فاذا ثبت انه لا ينقسم وانه لا يتجزى ثبت انه قايم بنفسه وغير متحيز اصلا
فقيل له فما حقيقة هذه الحقيقة وما صفة هذا الجوهر وما وجه تعلقه
بالبدن اهو داخل فيه او خارج عنه ومتصل به او منفصل عنه قال رضى الله
عنه لا هو داخل ولا خارج ولا هو متصل ولا منفصل لان مصحح الاتصال
والانفصال هو الجسمية والتحيز وقد انتفى عنه فانفك عن الضدين كما ان
الجماد لا هو عالم ولا هو جاهل لان مصحح العلم والجهل الحياة فاذا انتفت انتفى
الضدان فقيل له هل هو فى الجهة ام لا قال رضى الله عنه هو منزه عن الحلول
فى المحال والاتصال بالاجسام والاختصاص بالجهات فان كل ذلك من صفات
الاجسام واعراضها التى هى عرض فى جسم وهو ليس بجسم ولا عرض فى جسم بل هو
مقدس عن هذه العوارض فقيل له لم منع رسول الله صلى الله عليه وسلم
من افشاء هذه السر وكشف الحقيقة فيه فقال قل الروح من امر ربى قال
رضى الله عنه لان الافهام لا تحتمل اذ الناس قسمان عوام وخواص اما من
غلبت على طبعه العامية فهذا لا يقبله ولا يصدق به من صفة الله تعالى
فكيف يصدق به فى حق الروح الانسانى ولهذا انكرت اكثر الكرامية والحنبلية
ومن كانت العامية غلبت عليه من ذلك جعل الاله جسما اذ لا يعقل موجودا
الا متجسما مشارا اليه ومن ترقى عن العامية قليلا نفى الجسمية وما اطاق
ان ينفى عوارض الجسمية فاثبت الجهة وترقى عن هذه العامية الاشعرية

والمعتزلة فاثبتوا موجودا لا فى جهة فقيل له لم لا يجوز كشف هذا السر
مع هولاء قال لانهم احالوا ان يكون هذه الصفة لغير الله فاذا ذكرت هذا
معهم كفروك وقالوا انك تصف نفسك بما هو من صفات الاله على الخصوص
فانك تدعى الالهية لنفسك فقيل له فلم احالوا ان يكون هذه صفة الله ولغير
الله ايضا قال رضى الله عنه لانهم قالوا كما يستحيل فى ذوات المكان ان
يجتمع اثنان فى مكان واحد يستحيل ان يجتمع اثنان لا فى مكان ايضا لانه
انما استحال اجتماع جسمين فى مكان واحد لانه لو اجتمعا لم يتميز احدهما
عن الاخر فكذلك لو وجدا اثنان كل واحد منهما ليس فى مكان لم يحصل التميز
والفرقان ولهذا ايضا قالوا لا يجتمع سوادان فى محل واحد حتى قيل المثلان
متضادان فقيل له وهذا اشكال قوى فما جوابه قال رضى الله عنه جوابه
انهم اخطاوا حيث ظنوا ان التميز لا يحصل الا بالمكان بل يحصل التميز
بثلثة امور احدها بالمكان كجسمين فى مكانين والثانى بالزمان كسوادين
فى جوهر واحد فى زمانين والثالث بالحد والحقيقة كالاعراض المختلفة فى
محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة فى جسم واحد والزمان واحد
ولكن هذه معانى مختلفة الذوات بحدودها وحقايقها فيتميز الطعم عن اللون
بذاتها لا بمكان وزمان ويتميز العلم عن الارادة والقدرة بذاته وان كان الجميع
كشئ واحد فاذا انتصور اعراض مختلفة الحقايق فى محل فبان يتصور اشياء
مختلفة الحقايق بذاتها فى غير مكان اولى فقيل له ههنا دليل اخر على احالة
ما ذكرتموه اظهر من طلب التفرقة وهو ان هذا تشبيه واثبات لاخص وصف
من صفات الله تعالى للروح قال رضى الله عنه هيهات فان قولنا الانسان
حى عالم سميع بصير قادر متكلم وانه تعالى كذلك ليس فيه تشبيه لانه ليس

ذلك اخص وصف لا له فكذلك البراءة عن المكان والجهة ليس اخص وصفه
بل اخص وصفه انه قيوم اى هو قايم بذاته وكان ما سواه قايما به وانه موجود
بذاته لا لغيره وكل ما سواه موجود به لا بذاته بل ليس للاشياء من ذواتها
الا العدم وانما لها الوجود من غيرها على سبيل العارية والوجود لله تعالى ذاتى
ليس بمستعار وهذه الحقيقة اعنى القيومية ليست الا لله تعالى فقيل له قد
ذكرت معنى التسوية فى الروح والنفخ والروح ولم تذكر معنى النسبة فى الروح
وانه لم قال من روحى ولم نسبه الى نفسه فان كان لان وجوده به فجميع
الاشياء ايضا كذلك وقد نسب البشر الى الطين فقال انى خالق بشرا من
طين ثم قال فاذا سويته ونفخت فيه من روحى وان كان معناه انه جزء من
الله افاض على القالب كما يفيض معطى المال على السائل فيقول افضت عليه
من مالى فهذه نسبة الجزئيه لذات الله سبحانه وتعالى وقد ابطلتم هذا
وذكرتم ان افاضته ليست بمعنى انفصال جزء قال رضى الله عنه هذا القول
لو نطقت به الشمس وقالت افضت على الارض من نورى ليكون صدقا ويكون
معنى النسبة ان النور الحاصل من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه وان
كان فى غاية الضعف بالاضافة الى الشمس وقد عرفت ان الروح منزه عن
الجهة والمكان وفى قوته العلم بجميع الاشياء والاطلاع عليها فهذه
مضاهاة ومناسبة فلذلك خص بالاضافة وهذه المضاهاة ليست
للجسمانيات اصلا فقيل له وما معنى قوله تعالى قل الروح من امر ربى وما معنى
عالم الامر وعالم الخلق قال رضى الله عنه كل ما يقع عليه مساحة وتقدير
وهو الاجسام وعوارضها يقال انه من عالم الخلق والخلق هٰهنا بمعنى التقدير
لا بمعنى الايجاد والاحداث يقال خلق الشىء اى قدره قال زهير

ولانت

ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى ای تقدر الاديم
ثم لا يقطع وما لا كمية له فلا تقدير يقال انه امر ربانى وذلك للمضاهاة
التى ذكرناها وكل ما كان من هذا الجنس من ارواح البشر وارواح الملايكة يقال
انه امر ربانى وذلك للمضاهاة التى ذكرناها وكل ما كان من هذا الجنس من
ارواح البشر وارواح الملايكة يقال انه من عالم الامر وعالم الامر عبارة عن
الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة والمكان والتحيز وهو لا يدخل
تحت المساحة والتقدير لانتفاء الكمية عنها فقيل له قد نتوهم من ذلك
ان الروح ليس مخلوقا وان لم يكن مخلوقا فهو قديم قال قد توهم ذلك جماعة
وهو جهل بل نقول ان الروح غير مخلوق على معنى انه غير مقدر بكمية فانه لا ينقسم
ولا يتحيز ونقول انه مخلوق بمعنى انه حادث وليس بقديم وبرهان حدوثه
طويل ومقدماته كثيرة ولكن الحق ان ارواح البشرية حدثت عند استعداد
النطفة للقبول كما حدثت الصورة فى المرآة بحدوث الصقال وان كان ذو الصورة
سابق الوجود على الصقل وايجاز هذا البرهان ان الارواح لو كانت موجودة
قبل الابدان لكانت اما كثيرة واما واحدة وباطل وحدتها وكثرتها وباطل
وجودها وانما استحال وحدتها بعد التعلق بالابدان لعلمنا ضرورة ان ما يعلم
زيد يجوز ان يجهله عمرو ولو كان هذا الجوهر العاقل منهما واحدا لاستحال
اجتماع الضدين فيه كما يستحيل فى زيد وحده ونعنى بالجوهر العاقل الروح
ومحال كثرتها لان الواحد انما لا يستحيل ان يثنى وان ينقسم اذا كان ذا مقدار
كالاجسام فالجسم ينقسم فانه ذو مقدار فله بعض فيتبعض اما ما لا بعض له
ولا مقدار فكيف ينقسم اما تقدير كثرتها قبل التعلق بالبدن فمحال لانها لا
يخلو اما ان يكون متماثلة او مختلفة وكل ذلك محال وانما استحال التماثل لان

وجود المثلين محال فى الاصل ولهذا يستحيل وجود سوادين فى محل وجسمين فى
مكان الا ان الاثنينيه تستدعى مغايرة ولا مغايرة ههنا وسوادان فى
محلين جايزان لان هذا يفارق ذاك فى المحل اذ يختص احدهما بمحل لا يختص
به الآخر وكذلك جايز فى محل واحد فى زمانين اذ لهذا وصف ليس للآخر وهو
الاقتران بهذا الزمان الخاص فليس فى الوجود مثلان مطلقا بل هو بالاضافة
كقولنا زيد وعمرو مثلان فى الانسانيه والجسمية وسواد الحبر والغراب
مثلان فى السوادية ومحال تغايرهما لان التغاير نوعان احدهما باختلاف
النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والبياض والثانى
بالعوارض التى لا تدخل فى الماهية كتغاير الماء البارد والماء الحار فان كان
تغاير الارواح البشريه بالنوع والماهية فمحال لان الارواح البشريه متفقه
بالحد والحقيقة وهى نوع واحد وان كانت متغايرة بالعوارض فمحال لان
الحقيقة الواحدة انما يتغاير عوارضها اذا كانت متعلقه بالاجسام منسوبة
اليها بنوع ما اذ فى الاختلاف فى اجزاء الجسم ضرورة ولو فى القرب من السماء
والبعد منها مثلا اما اذا لم يكن كذلك كان الاختلاف محالا وهذا ربما يحتاج
تقريره الى مزيد بسط لكن هذا القدر ننبيه عليه قيل له فكيف يكون حال
الارواح بعد مفارقة الاجساد ولا تعلق لها بالاجساد وكيف تكثرت وتغيرت
فقال رضى الله عنه لانها اكتسبت بعد التعلق بالابدان اوصافا مختلفة
من العلم والجهل والصفاء والكدورة وحسن الاخلاق وقبحها فبقيت
منها متغايرة فعقل كثرتها بخلاف ما قبل التعلق بالاجساد فانه لا سبب
لتغايرها فقيل له فما معنى قوله عليه السلام ان الله خلق ادم على صورته
وروى على صورة الرحمن فقال رضى الله عنه الصورة اسم مشترك قد يطلق

تغايرت

على

على ترتب الاشكال ووضع بعضها فى بعض واختلاف تراكيبها وهى الصورة
المحسوسة وقد يطلق على ترتب المعانى التى ليست بمحسوسة وللمعانى ايضا
ترتيب وتركيب وتناسب يسمى صورة فيقال صورة المسالة كذا وصورة
الواقعة كذا وصورة العلوم الحسية والعقلية كذا فالمراد بالصورة
فى هذه الصورة هى الصورة المعنوية والاشارة الى المضاهاة التى ذكرناها
ويرجع ذلك الى الذات والصفات والافعال وحقيقة ذات الروح انه قايم
بنفسه ليس بعرض ولا جسم ولا هو متحيز ولا يحل المكان والجهة ولا هو متصل
بالبدن والعالم ولا منفصل عنه ولا هو داخل فى اجسام العالم والبدن
ولا خارج وهذا كله صفات ذات الاله واما الصفات فقد خلق حيا عالما
قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما فالله تعالى كذلك واما الافعال فمبدا فعل
الادمى ارادة يظهر اثرها فى القلب فيسرى منه اثر بواسطة الروح الحيوانى
الذى هو بخار لطيف فى تجويف القلب ويتصاعد الى الدماغ ثم يسرى منه اثر
الى الاعصاب ثم الى الاوتار والرباطات المتعلقه بالعضلة فتنجذب الاوتار
فيتحرك به الاصبع فيتحرك بالاصابع القلم وبالقلم المداد مثلا فيحدث منه صورة
ما يريد كتبته على وجه القرطاس على الوجه المتصور فى خزانة التخيل فانه ما لم
يتصور فى خياله صورة المكتوب اولا لا يمكن احداثه على البياض ثانيا ومن
استقرأ افعال الله تعالى وكيفية احداثه النبات والحيوانات على الارض
بواسطة تحريك السموات والكوكب وذلك بطاعة الملايكة فى تحريك السموات
علم ان تصرف الادمى فى عالمه الاصغر اعنى بدنه يشبه تصرف الخالق فى
العالم الاكبر وهو مثله وانكشف له ان نسبة شكل القلب الى تصرفه بنسبة
العرش ونسبة الدماغ نسبة الكرسى والحواس كالملايكة الذين يطيعون

طبعا ولا يستطيعون خلافا والاعصاب كالسموات والقدرة فى الاصبع
كالطبيعة المسخرة المركوزة فى الاجساد والمداد كالعناصر التى هى امهات المركبات
فى قبول الجمع والتركيب والتفرقه ومرآة التخيل كاللوح المحفوظ فمن اطلع بالحقيقة
على هذه الموازنة عرف معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على
صورته ومعرفة ترتيب افعال الله تعالى معرفة غامضة يحتاج فيها الى تحصيل
علوم كثيرة وما ذكرناه اشارة الى جملته فقيل له ما معنى قوله عليه السلام من
عرف نفسه فقد عرف ربه قال رضى الله عنه ان الاشياء تعرف بالامثلة المناسبة
ولولا المضاهاة المذكورة لم يقدر الانسان الى الترقى من معرفة نفسه الى
معرفة ربه ولولا ان الله تعالى جمع فى الادمى ما هو مثال جملة العالم حتى كانه
نسخة مختصرة من العالم وكانه رب فى عالمه متصرف لما عرف صانع العالم
من التصرف والربوبية والفعل والعلم والقدرة وساير الصفات الالهية
فصارت النفس بمضاهاتها وموازنتها مرقاة الى معرفة خالق النفس فى
استكمال المعرفة وبالمثابة التى قدمناها يكشف عن وجه هذه المسألة
فقيل له ان كانت الارواح حادثة مع الاجساد فى معنى قوله عليه السلام
ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام وقوله عليه السلام انا
اول الانبياء خلقا واخرهم بعثا وكنت نبيا وآدم بين الماء والطين قال
رضى الله عنه شىء من هذا لا يدل على قدم الروح بل يدل على حدوثه وكونه
مخلوقا نعم بما يدل الظاهر على تقدم وجوده على الجسد وامر الظواهر هين
فان تاويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدرؤ بالظواهر بل يسلط على تاويل
الظواهر كما فى ظواهر التشبيه فى حق الله تعالى قوله عليه السلام خلق الله
الارواح قبل الاجساد واراد بالارواح ارواح الملائكة وبالاجساد اجساد العالم

من العرش والكرسى والسموات والارض والكواكب والهواء والنار والماء والتراب
وجرم الارض اصغر من جرم الشمس بكثير ثم لا نسبة لجرم الشمس الى فلكه ولا
لفلكه الى السموات التى فوقه ثم كل ذلك اتسع له الكرسى اذ وسع كرسيه السموات
والارض والكرسى صغير بالاضافة الى العرش فاذا تفكرت فى جميع ذلك
استحقرت اجساد الادميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الاجساد وكذلك
فاعلم وتحقق ان الارواح البشرية بالنسبة الى ارواح الملائكة كاجسادهم
بالاضافة الى اجساد العالم ولو انفتح لك باب معرفة الملائكة لرايت الارواح
البشرية كسراج اقتبست من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار العظيمة هى
الروح الاخير من ارواح الملائكة ولارواح الملائكة ترتيب وكل واحد منفرد
برتبته ولا يجتمع فى مرتبة واحدة اثنان بخلاف الارواح البشرية المتكثرة
مع اتحاد النوع والمرتبة اما الملائكة فكل واحد نوع برأسه هو كل ذلك النوع
واليه اشار بقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم وانا لنحن الصافون
وانا لنحن المسبحون وكقول النبى عليه السلام ان الراكع منهم لا يسجد والقائم
لا يركع وانه ما من احد الا وله مقام معلوم فلا يفهم اذا من الارواح والاجساد
المطلقة الا ارواح الملائكة واجساد العالم اما قوله عليه السلام انا اول الانبياء
خلقا واخرهم بعثا فالخلق هنا هو التقدير دون الايجاد فانه قبل ان ولدته
امه لم يكن موجودا مخلوقا ولكن الغايات والكمالات سابقة فى التقدير لاحقة
فى الوجود وهو معنى قولهم اول الفكرة اخر العمل بيانه ان المهندس المقدر
للدار اول ما يتمثل صورتها فى تقديره وهى دار كاملة واخر ما يوجد من اثر
الدار الكاملة والدار الكاملة هى اول الاشياء فى الصنعة تقديرا واخرها
وجود الان ما قبلها من ضرب اللبنات وبناء الحيطان وتركيب الجذوع

وسيلة الى غاية وكمال وهي الدار فالغاية هي الدار ولاجلها تقدم الآلات والاعمال
فاذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من فطرة الادميين ادراكهم السعادة والقرب
من الحضرة الالهية ولا يمكن الا بتعريف الانبياء فكانت النبوة مقصودة بالايجاد
والمقصود كمالها وغايتها لا اولها وانما يكمل بحسب سنة الله بالتدريج كما يكمل
عمارة الدار بالتدريج فمهد اصل النبوة بادم عليه السلام ولم يزل ينمي ويكمل حتى
بلغ الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم وكان المقصود كمال النبوة وغايتها
وتمهيد اوائلها وسيلة كتأسيس البنيان وتمهيد اصول الحيطان فانه وسيلة
الى كمال صورة الدار ولهذا السر كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال
نقصان واكمل شكل الة الباطشة كف عليه خمس اصابع فكما ان ذا الاصبع الاربع
ناقص فذو الاصابع الست ناقص لان السادسة زيادة على الكفاية فهي
نقصان في الحقيقة وان كانت زيادة على الكفاية فهي نقصان في الحقيقة
وان كانت زيادة في الصورة واليه اشار بقوله عليه السلام مثل النبوة مثل
دار معمورة لم يبق فيها الا موضع لبنة فكنت تلك اللبنة او لفظ هذا معناه
فاذا عرفت ان كونه خاتم النبيين ضرورة لا يتصور خلافه اذا بلغ به الغاية والكمال
والغاية اول في التقدير آخر في الوجود واما قوله عليه السلام كنت نبيا وادم بين
الماء والطين فاشارة الى ما ذكرناه فانه كان في التقدير قبل تمام خلقة ادم
لانه لم ينشأ خلق ادم الا لينتزع الصافي من ذريته ولا يزال يصطفى تدريجا
الى ان بلغ الكمال كمال الصفاء فقبل الروح القدسي المحمدي صلى الله عليه وسلم
ولا يفهم هذا الا بان يفهم للدار مثلا وجودان وجود في ذهن المهندس ودماغه
حتى كانه ينظر الى صورة الدار ووجود خارج الذهن في الاعيان والوجود الذهني
سبب للوجود الخارجي العيني فهو سابق لا محالة فكذلك فاعلم ان الله تعالى يقدر

اولا ثم يوجد على وفق تقديره ثانيا وانما التقدير يرتسم في اللوح المحفوظ كما
يرتسم تقدير المهندس اولا في لوح او قرطاس فيصير الدار موجودة بكمال صورتها
نوعا من الوجود يكون هو سببا للوجود الحقيقي فكما ان هذه الصورة ترتسم في لوح
المهندس بواسطة القلم والقلم يجري على وفق العلم بل العلم يجريه فكذلك تقدير
صور الامور الالهية يرتسم اولا في اللوح المحفوظ وانما ينتقش اللوح من القلم
والقلم يجري على وفق العلم واللوح عبارة عن موجود قابل لنقش الصور والقلم
عبارة عن موجود منه تفيض الصور على اللوح المنتقش فان حد العلم هو
الناقش لصور المعلومات وحد اللوح هو المنتقش بتلك الصور وليس من شرطه
ان يكون جسما والجسمية لا تدخل في حد القلمية وحقيقتها وكذلك اللوحية
بل روح القلمية واللوحية ما ذكرناه والزائد عليه صورته لا معناه ولا يبعد
ان يكون قلم الله تعالى ولوحه لايقا باصبعه ويده وكل ذلك على ما يليق بذاته
والهيته فيتقدس عن حقيقة الجسمية بل جملتها جواهر روحانية بعضها عالمة
كاللوح وبعضها معلمة كالقلم فان الله تعالى علم بالقلم فاذا فهمت معنى
نوعي الوجود فقد كان نبينا قبل آدم عليهما السلام بمعنى الوجود الاول التقديري
دون الوجود الثاني الحسي العيني تم الكلام في الروح ومعناه ٥ الى هنا من
الرسالة المسماة بالنفخ والتسوية للامام الهمام حجة الاسلام ابي حامد الغزالي
قدس الله روحه ونور ضريحه وبداء خلق الانسان يعني آدم من طين ثم
جعل نسله ذريته سميت به لانها تنسل منه اي تنفصل من سلالة من ماء
مهين ممتهن ثم سواه قومه بتصوير اعضائه على ما ينبغي ونفخ فيه من روحه
اضافه الى نفسه تشريفا واشعارا بانه خلق عجيب وان له شانا له مناسبة
الى الحضرة الربوبية ولاجله قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه

من البيضاوي في سورة السجدة

قوله ومناسبة ما الى الحضرة الربوبية اى انتساب ولذا عداه بالى وحضرة مصدر
بمعنى حضور والمراد المقام والمحض واتحم ناد با على ما عرف فى الاستعمال ووجه
المناسبة اتصالها بالعالم العلوى وتجردها عن التجسم وتصرفها وقوله من عرف
نفسه الخ ليس بحديث بل هو من كلام ابى بكر الرازى كما ذكره الحفاظ وبعض الجهلا
يظنه حديثا كما وقع فى بعض الموضوعات وقيل ليس معناه ما ذكر بل معناه من
عرف نفسه وتامل حقيقتها عرف ان له صانعا موجدا له واليه الاشارة
بقوله تعالى وفى انفسكم افلا تبصرون قلت ما ذكره المص سبقه اليه غيره
وهو مناسب لكلام الحكماء والصوفية واللفظ يحتمله فتامله. شهاب
قال الامام الرازى فى الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الكتاب السابع من
المطالب العالية فى تقرير الوجوه الاقناعية فى ان النفس تبقى بعد موت الجسد
الحجة الرابعة ان الانسان قد يرى اباه وامه فى المنام ويسالهما عن اشياء
وهما يذكران جوابات صحيحة وربما ارشداه الى دفين دفناه فى موضع لا
يعلمه احد واقول انى حين كنت صبيا فى اول التعلم وكنت اقرا مسئلة
حوادث لا اول لها فرايت ابى فى المنام فقال اجود الدلايل ان يقال الحركة انتقال
من حالة الى حالة فهى تقتضى بحسب ماهيتها كونها مسبوقة بالغير والازل
ينافى كونه مسبوقا بالغير فوجب ان يكون الجمع بينهما محالا واقول ظاهر ان
هذا الوجه احسن من كل ما قيل فى هذه المسئلة وسمعت الفردوسى الشاعر
لما صنف كتابه المسمى بشاهنامه على اسم سلطان محمود بن سبكتكين وانه
ما قضى حقه كما يجب وما راعاه كما يليق بذلك الكتاب ضاق قلب الفردوسى
فرا رستم فى المنام فقال له انك مدحتنى فى هذا الكتاب كثيرا وانا فى زمرة
الاموات فلا اقدر على قضاء حقك ولكن اذهب الى الموضع الفلانى واحفر

فانك تجد فيه دفينا دفنته فخذه فكان الفردوسى الشاعر يقول ان رستم
بعد موته كان اكثر كرما من محمود حال حياته وسمعت ايضا ان اصحاب ارسطاطاليس
كلما اشكل عليهم بحث غامض ذهبوا الى قبره وبحثوا فى تلك المسئلة
هناك فكانت المسئلة تنفتح والاشكال يزول وهذه الاحوال مما يفيد ظن
ان نفوس الاموات باقية بعد موت ابدانها انتهى فائدة للنفس اربع دور كل
دار اعظم من التى قبلها الاولى بطن الام وذلك الحصر والضيق والغم والظلمات
الثلث الثانية هذه الدار التى نشات فيها واكتسبت فيها الخير والشر الثالثة
دار البرزخ وهى اوسع من هذه الدار واعظم ونسبته هذه الدار اليها كنسبة
الدار الاولى الى هذه الرابعة الدار التى لا دار بعدها دار القرار الجنة والنار
والله ينقلها فى هذه الدور طبقا بعد طبق حتى يبلغها الدار التى لا يصلح لها
غيرها تنبيه قد شرف الله هذا البيت الشريف اعنى الهيكل الانسانى
وجعله نظير العالم المحيط الاكبر معنى معنى وحرفا حرفا حتى كانه هو فما تفرق
فى العالم الاكبر تجده مجموعا فيه من ملك وملكوت وكما ان فى الاكبر ماء ملحا
وعذبا وزعافا ومرا فذلك كله فى الانسان فالملح فى عينه والزعاف فى منخره
والمر فى اذنيه والعذب فى فمه وكما ان فى الاكبر ترابا وماء وهواء ونارا ففى
الانسان ذلك بعينه وكما ان فى الاكبر شمسا وقمرا ونجوما ففى الاصغر الروح
المضيئة للجسد فالروح كالشمس وكما ان الشمس اذا غربت اظلم العالم فالروح
اذا فارقت الجسد والعقل كالقمر فكما ان القمر يستمد النور من الشمس وينقص
ويزيد فالعقل يزيد قوته تارة وينقص اخرى ونظير الخمسة فى البدن والحواس
الخمس ونظير الجبال العظام والبحار العروق وكما ان فى البحر حيتانا مضطربة
ففى الانسان اللسان المضطرب فى الفم وكما ان فى العالم رياحا اربعا شمالا

وجنوبا وصبا ودبورا ففي الانسان اربع قوى جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة
وكما ان في العالم سباعا وشياطين وبهايم ففي الانسان الافتراس وطلب القهر
والغلبة والغضب والحقد والحسد والفجور والاكل والشرب والنكاح وكما
ان في العالم ملائكة بررة ففي الانسان طاهرة وطاعة واستقامة وكما
ان في العالم من يظهر بالابصار ومن يخفي ففي الانسان ظاهر وباطن
عالم الحس وعالم القلب فظاهره ملك وباطنه ملكوت وكما ان في العالم سماء
وارضا ففي الانسان علو وسفل فقابل بينهما تجد النسخة الالهية صحيحة
ما اختل حرف ولا نقص معنى ولم تجد له في مقابلة الا الابد فهو متناهي الطرف
الاخير واعلم ان اول ما خلق الله القلب لانه سرير الروح ومنصته ومدرسة
المعرفة ونقاوة الصفوة ومنزل المحبة ومحل العلم والفهم والادراك والنور
الفايض من خطاب فاعلم انه لا اله الا الله لا يتجلى فيه الا هو والاستقرار
المتولد من وعد الا بذكر الله تطمئن القلوب لا يحصل الا فيه فلما كان هو المقصود
في الثواب والعقاب والوعد والوعيد والترغيب والترهيب كان سلطان
البدن المخلوق اولا ثم بنى له سبحانه منتزها عجيبا عاليا مشرقا في ارفع
مكان من هذه المدينة الانسانية سماه الدماغ وجعله منشأ الحس الذي
هو الواسطة بين القلب وبين العالم العلو وفتح له فيه طاقات وخوخات
يشرف كل منها على ملكه وهي الاذنان والعينان والانف والفم ثم بنى له
في مقدم ذلك المنتزه خزانة سماها خزانة الخيال جعلها مستقر خبايا وموضع
رفع ولاة الحس وفيها تخزن خبايا المبصرات والمسموعات وما يتعلق بها ومن
تلك الخزانة كمون المرائي والاحكام النومية وبنى في وسط هذا المنتزه خزانة
الفكر ترتفع اليها التخيلات فيقبل منها الصحيح ويرد الفاسد وبنى في آخره خزانة

الحفظ وجعل هذا الدماغ مسكن الوزير الذي هو العقل وشق له العين
وجعل مقدار الابصار قدر عدسة ثم اظهر في تلك العدسة صورة العالم
مع اتساع اطرافها وتباعد اكنافها وجعل الحدقة مصونة بالاجفان
تسترها وتحفظها وتصقلها وتدفع الاقذاء عنها وجعل الاجفان سودا
ليجتمع النور المعين للابصار وجعل لتحريك الحدقة اربعا وعشرين عضلة
لو نقصت واحدة لاختل ذلك وجعل الاجفان متحركة الى الانطباق ابدا
بغير اختيار الانسان لتصير الحدقة نقية صافية عن الكدورات فانها
بمنزلة المرآة وهي لا تنفع الا اذا كانت في غاية الصقالة وشق الاذنين
واودعهما ماء مرا ليعين على ادراك السمع وليمنع الهوام عن دخول الاذن
وحوطها بالصدفة ليجتمع الصوت فترده الى الصماخ وجعل فيها انحرافا
واعوجاجا لتطول المسافة فاذا دخلها شيء من الهوام تكثر حركته فيتنبه الانسان
ويسعى في اخراجه قبل تمكنه وجعل العينين مقدمتين والاذنين موخرتين
لان العين تدرك الاجسام والاعراض وهي ادلة وجود الصانع والاذن تسمع
الكلام والدلايل العقلية مقدمة على السمعية ورفع الانف في وسط
الوجه باحسن شكل وفتح منخريه واودعهما حاسة الشم ليستنشق الهواء
البارد وتستغني عن فتح الفم ابدا وجعل تجويفه واسعا لتنحصر الهواء فيه
فينكسر برده قبل وصوله الدماغ للقلب وليجلب هواء كثيرا فان النفس
لو انقطع عن الانسان لحظة مات والقصد الاصلي بالتنفس اتصال الهواء
البارد للقلب وباخراجه دفع الفضلة الفاسدة منه وجعل الفم آلة
لتحصيل مصالح الروح واودع فيه اللسان المعرب عما في القلب وجعل فيه
وفي الحنجرة والشفتين مقاطع ومخارج للحروف المودية للمعاني وخلق الحناجر

مختلفة الاشكال ضيقا وخشونة وملاسة لتختلف الاصوات فلا يتشابه [صوتان]
البتة فكما حصل الامتياز بين الاشخاص بالقوة الباصرة حصل بالسامعة
فجعل فيه الاسنان لتعين على مقاطع الاصوات فتحدث الحروف المختلفة [بسببها]
ولتكون آلة للقطع والكسر والطحن وجعل المقدمة حادة عريضة الروس
لتكون كالسكين والانياب مستديرة الروس خشنة كالرحا للطحن ولو قدر
كون الاضراس مقدمه والرباعيات موخرة بطلت المنافع وزين الفم بالاسنا[ن]
فبيضها ورتب صفوفها كانها الدر المنظوم وخلق الشفتين تحسينا للشكل
وليقيم بهما مخارج الحروف وجعل الاذن بلا حجاب ولا باب وخلق اللسان ورا
ما بين الاسنان والشفتين تنبيها على انه يجب كون استماع الكلام اكثر وجعل
الفم معدنا للرطوبة العذبة اللعابية فاذا طحن الطعام باسنانه امتزج
اللعاب فوصل اثر الطعام اللذيذ حالا ولولا اللعاب تعذر مضغ الطعام
وعسر بلعه فسبحان المصور انظر الى وجهك مع صغره وضع فيه اربع بحار
مختلفة الطبايع والطعم فجعل الاذن مملوة ماء حرا ليلا يدخلها شيء من الحشرا[ت]
كما مر والعين مملوة ماء ملحا ليلا تتطرق العفونة الى ذلك الشحم والفم ماء عذبا
ليجد الطعم والانف ماء غضيا متغيرا لانه مصب فضلات الدماغ وخلق اليدين
للطلب والرجلين للهرب ولو ذهبنا نذكر تفاصيل ذلك وتكلمنا على بقية
البدن لضاقت الانفاس وامتلأ القرطاس فسبحان من له في كل شيء حكمة
من شرح قصيدة النفس للمناوي علم ان الغرض من اتصال النفس بالبدن
تحصيل المطالب التي يمكنها تحصيلها من الاطلاع على حقايق الاشياء بقدر
ما يمكنها لان النفس في مبدا الفطرة خالية عن جميع المعقولات ولذلك سميت
في تلك الحالة بالعقل الهيولاني تشبيها بالهيولى الخالية عن جميع الصور المستعدة

لاكتساب المطالب العقلية قابلة للارتسام بالصور القدسيه لكنها متفاوته
في ذلك وهي مع ذلك على اربع مراتب احدها مرتبة الفائزين بالمطالب العقلية
والكمالات البشريه من معرفة الصانع والوقوف على حقايق الاشيا بقدر
الطاقة الثانيه مرتبه النفوس التي لم ترتسم فيها المطالب ولا اضدادها
وهم في سعة من رحمة الله واليهم اشار المصطفى صلى الله عليه وسلم
بقوله اكثر اهل الجنة البله وقال الناظم البله اذا تنزهوا خلصوا من البدن
الى سعادة تليق بهم وقال البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبرا الثالث
مرتبة النفوس الجاهلة التي ارتسمت فيها نقايض المطالب الحقة المطابقة
لما في نفس الامر لكن لا يكون راسخة فيها بل تزول عنها بسبب من الاسباب
فيحصل لهولاء ايضا ما حصل لمن قبلهم من السعادة الاخروية اللايقه
بهم الرابع مرتبه الاشقياء وهم الذين انتقشت نفوسهم بالصور المضادة
للامور الواقعة في نفس الامر وهم الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت
تجارتهم وهولاء بالنسبة للاقسام المتقدمة قليل جدا كما اشار في الاشارا[ت]
بقوله لا يقعن عندك ان السعادة في الاخرة نوع ولا انها لا تنال الا باستكما[ل]
العلم وان كان ذلك يجعل نوعها اشرف ولا ان تقاريق الخطايا باتكة اي قا[طعة]
لعصمة النجاة انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب
ضرب من الرذيلة وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة
وقفا على عدد مصروفة عن اهل الجهل والخطايا الى الابد واستوسع رحمة
الله هذا كله قال الطوسي دل به على ان ما عدا الجهل والرذيلة اما يقتضيا[ن]
شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا قال الامام الرازي لما كان
ربما يخطر بالبال ان سبب السعادة الاخرويه ليس الا العلوم فالنفوس

الخالية عنها لا يكون لها شئ من السعادة فيكون الغالب على النفوس ان تكون
معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق اشار الى دفعه بذلك والذى يقتضى
العذاب المخلد العقايد الردية واما الاخلاق الردية فتوجب العذاب مدة ثم
يؤل الامر الى خلاص النفس الى سعة الرحمة فاذا قوبل ما وصل اليه من العذاب
المنقطع الحاصل اولا بالسعادة الابدية الحاصلة ثانيا كانت الغلبة للسعادة
على انه ليس كل خلق ردى يوجب العذاب بل موجبه هو الخلق المتمكن فى النفس
تمكنا غالبا ولا شك ان ذا ليس الغالب بل نادر فمن اعتقد ان الناجى ليس الا
من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا عن الاوزار كما تقوله المعتزلة يلزمه ان
يكون اهل النجاة فى غاية القلة ولا كذلك بل النفوس الخالية عن العقايد الباطلة
من اهل السعادة والنفوس لانهم سيخلصون الى السعادة وح فالغالب
اهل النجاة واما الاشقياء فمحصورون فى اقل الاشخاص واذا كان كذلك
ظهر الغرض لان الغرض المطلوب للنفوس حصل للاغلب ووصلوا الى الكمال
وان بقيت فئة منهم فى عذاب القبر واما نفوس الاشقياء الاشرار فلقلتها
ساقطة عن الاعتبار فكانها بالقياس الى الفايزين الابرار بمنزلة شر قليل
واقع بين خير كثير ولا يليق بالصانع الحكيم ترك خير كثير بشر قليل الا ترى الى
قول السهروردى خير كثير يلزمه شر قليل لا يجوز على رحمة المبدع اهماله لان
فى ترك خير كثير يلزمه شر قليل شر كثير كالنار فيها منافع كثيرة وان كان يلزمها
احيانا حريق ثوب فقير لا يقال فهلا خلق هذا القسم بريا من الشر لانا نقول
هذا سوال فاسد كانه قيل لم لا جعل الماء غير الماء والنار غير النار فاهمال المصالح
الكلية والخيرات الكلية بشر جزئى لا يجوز الم تر ان الحكمة توجب قطع عضو
لسلامة بدن والمبدا الاول لا يفعل الاشياء لغرض والغالى لا يعمل للسافل فالحق

تعالى لا غرض له فى الصنع والاشياء ما لم يلزم لا يكون وانما يطول حديث الخير
والشر من يظن ان حركات الافلاك وسلاسل الاسباب كانت لمصلحة الانسان
او لترفيه زيد وعمرو بل هذه لوازم ممن لا يلتفت اليها وقد بينا ان الوجود لا يصح
ان يكون اتم مما هو عليه والممتنع غير مقدور ولو كان للبارى غرض ما ثبت
فضله وقد قال ولكن الله ذو فضل على العالمين وليس للبارى جل شانه
مشتغل الذات بان يحمى ارملة او يهمل رضيعا باماتة مرضعته او يهتك
ستر ربات الستر بل هى لوازم مقدرة لحركات كلية كما يشهد به وكل شئ عنده
بمقدار انتهى وبما مر كله عرف ان الاشقياء فى غاية الندرة بالنسبة للسعداء
ورحمته وسعت كل شئ على انه قد جاء فى بعض الاثار ما يدل على خلاص
الكل اخرا وان النار تفنى ويزول عذابها دون الجنة قال ابن تيمية نقل ذلك
عن عمر بن مسعود وابى هريرة وابى سعيد وغيرهم واخرج عبد بن حميد باسنا دين
رجالها ثقات لو لبث اهل النار فى النار كعدد رمل عالج لكان لهم على ذلك
يوم يخرجون فيه وتداوله ائمة غير مقابلين له بالانكار قال اعنى ابن تيمية
وانما اراد واجنس اهل النار الذين هم اهلها اما قوم اصيبوا بذنوبهم
فقد علموا انهم وغيرهم لا يلبثون قدر رمل عالج ولا قريبا منه ولفظ اهل
يختص بمن عدا المؤمنين كما يشير اليه عدة احاديث ولا يناقضه خالدين
فيها دائما هم منها بخارجين بل ما اخبر به الحق هو الحق الذى لا يقع خلافه لكن
اذا انقضى اجلها وفنيت كما تفنى الدنيا لم يبق نار فلم يبق عذاب وورد فى
عدة طرق عن ابن عمر رضى الله عنهما ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه
ابوابها ليس فيها احد وذلك بعد ما يلبثون فيها احقابا وجاء نحوه عن ابن
مسعود رض واخرج عبد بن حميد عن الشعبى جهنم اسرع الدارين عمرانا واسرعهما

خرابا واخرج بن مرد ويه عن جابر رفعه فى قوله تعالى فاما الذين شقوا ففى
النار الاية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان شآء الله ان يخرج اناساً
من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنة نعل ورد ذلك بان الاجماع
على خلافه واعترض ما به انما يظن الاجماع من لم يعرف النزاع وقد عرف قديما
وحديثا والذى دل عليه القرآن ان الكفار يخلدون فى النار ابدا وانهم
غير خارجين منها وانهم لا يفتر عنهم عذابها وانهم لا يموتون فيها وان
عذابهم فيها مقيم وذلك كله لا نزاع فيه بين المسلمين وانما النزاع فى شئ
آخر وهو انه هل النار ابدية اومما كتب عليها الفنا والنصوص دالة على
انهم لا يخرجون منها ما دامت باقية كما يخرج اهل التوحيد منها مع بقائها
وفرق بين ما يخرج من الحبس وهو حبس على حاله وبين من يبطل حبسه
بخراب المحبس حكى ذلك كله ابن القيم واطنب فيه ودفع قوادحه فى نحو
كرآسة والذى نعتقده ما عليه هداة الامة وجمهور الايمة ان النار
لا تفنى ولا يزول عذابها ووافق ابن القيم على ما زعمه جمع من الصوفية
قال العفيف التلمسانى اذا بلغ الانتقام الغاية انقلب رحمة وقام المصطفى
صلى الله عليه وسلم لجنازة فقالوا انه يهودى فقال اليس الملك معها
اليست نفسا قال فى الفتوحات هذا ارجى ما يتمسك به اهل الله اذ لم يكونوا
من اهل الكشف ولا التعريف الالهى فى شرف النفس الناطقة وان صاحبها
وان شقى بدخول النار فهو كما يشقى هنا بامراض النفس والعلل والهموم
فان ذلك كله غير مؤثر فى شرفها اذ كانت من العالم الاشرف فقام لها
لكونها نفسا اى لذاتها وهذا يؤذن بتساوى النفوس وفى رسالة القشيرى
عن بعض الصلحآء انه ذم من راى نفسه خيرا من فرعون قال وهذه

مسئلة من اعظم المسايل تؤذن بشمول الرحمة وعمومها لكل نفس وان عمرت النفوس
الدارين ولا بد من عمارة الدارين كما ورد ان الله سيعامل النفوس بما
يقتضيه شرفها بسبب لا يعلمه الا اهل الله فانه من الاسرار المخصوصة
بهم فكما ان الجد يجمعهم كذلك المقام يجمعهم لذاتهم ان شآء الله قال
الله تعالى فى الذين شقوا ان ربك فعال لما يريد ولم يقل عطاء غير مجذوذ
كما قال فى السعدآء ورحمته سبقت غضبه ووسعت كل منة واستحقاقا
وبالاصل كل ذلك منه منة فانه الذى كتب على نفسه الرحمة الى هنا كلام بن
عربى وقد قلنا لك ان اعتقادنا ما عليه الجماعة من اهل الفقه والحديث
وان النار لا تفنى وان اهلها لا يخرجون منها فايدة فى المضنون المنسوب
الى حجة الاسلام ان فى التوراة ان اهل الجنة يمكثون فى النعيم خمس عشرة الف
سنة ثم يصيرون ملايكة وان اهل النار كذا وازيد ثم يصيرون شياطين
وفى الانجيل ان الناس يحشرون ملايكة لا يطعمون ولا يشربون ولا يناموں
ولا يتوالدون وفى القرآن ان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة انتهى
من شرح قصيدة النفس للمناوى عليه رحمة البارى فى بيان ان اشتغال النفوس
البشرية بالدعآء والتضرع هل يعقل ان يكون فيه فايدة ام لا من الناس
من انكر هذه التاثيرات واحتج على صحة هذا الانكار بوجوه الحجة الاولى
ان الممكنات باسرها منتهية الى ذات واجب الوجود فان اقتضى شئ من لوازم
ذات واجب الوجود حدوث ذلك الشئ وجب ان يحصل سوآء وجد ذلك
الدعآء او لم يوجد وان لم يوجد فى لوازم ذات واجب الوجود ما يوجب
حصول ذلك الاثر لم ينتفع بالدعآء اصلا الحجة الثانية ان المعترفين بنفاذ
علم الله تعالى فى جميع المحدثات قالوا ذلك الشئ ان كان معلوم الوقوع وقع

ولاحاجة الى الدعاء وان كان معلوم اللاوقوع لم يقع ولا فايدة فى الدعاء الحجة
الثالثة ان مبادى حدوث الحوادث فى هذا العالم ليست الا العلل العالية
الفلكية فلو قلنا ان قبل الدعاء ما كانت تلك الحوادث توجد وبعد الدعاء
تدخل فى الوجود لكنا قد اثبتنا للنفوس البشرية على ضعفها نوعا من التاثير
فى العلل العالية وذلك بعيد جدا الحجة الرابعة ان الاسباب العالية اما ان
تكون تاثيراتها بالايجاب والطبع او بالقصد والاختيار فان كان الاول
لم يكن فى الدعاء فايدة وان كان الثانى فعلم تلك الاسباب العالية الفعالة العلامة
بمصالح هذا العالم اكمل واتم واوفى من علم البشر فان كان الاصلح حصول
ذلك الشئ فتلك العلل العالية لا تبخل بها البتة وان كان الاصلح عدم ذلك
الشئ كان طلب تحصيله بالدعاء جهلا وحكمة العلل العالية تمنعها عن الاقدام
على فعل ما لا ينبغى الحجة الخامسة ان الاسباب الفلكية العالية ان كانت
فاعلة لذلك الفعل لم يكن فى هذا الدعاء فايدة وان كانت ممتنعة عن ذلك
الفعل كان اشتغال هذا الانسان بطلب تحصيل ذلك الفعل يجرى مجرى المنازعة
مع الاسباب الفلكيه والضعيف اذا قاوم القوى لم يستفد منه الا المقت
والرد والحرمان الحجة السادسة ان المشتغل بالدعاء اما ان يكون قد حصل
فى قلبه نوع من المكاشفات الروحانيه او لم يحصل ذلك فان لم يحصل ذلك
كان ذلك الدعاء مجرد تحريك اللسان ولا فايدة فيه الا تكثير الهذيان وان
حصل فيه ذلك الكشف فان كان الكشف قويا تاما صارت النفس مستغرقة
فى تلك الاضواء والانوار فلا يتفرغ القلب لطلب النصيب والمقصود وان
كان الكشف ضعيفا بحيث تبقى النفس مع ذلك المقدار من الكشف طالبا لهذه
الاغراض الخسيسه راغبا فى تحصيلها كانت القوة الحاصلة من تلك المكاشفة

ضعيفة جدا وح لا تفيد شيا الحجة السابعة ان الدعاء يجرى مجرى تنبيه
الغافل واعلام الجاهل فكانه يقول لمعبوده تركت الجود والفضل والرحمة
فانا اعلمك ان الاولى فعله ولا شك ان هذا مبالغة فى سوء الادب الحجة
الثامنة ان من حضر فى مجلس السلطان القاهر فان الادب يقتضى ان يشافهه
بالطلب فرعاية هذا الادب فى حضرة الجلال اولى الحجة التاسعة ان العلل
العالية منزهة عن البخل موصوفة بالجود وافاضة الرحمة فامتناعها عن
ذلك قبل الدعاء يدل على امتناعها فى انفسها اما بحسب الامتناع الذاتى او
لاجل انها على ضد المصلحة العامة الحجة العاشرة اتفق جمهور ارباب الرياضات
على ان الرضاء بالقضاء باب الله الاعظم والاقدام على الدعاء خوض فى
التصرف من غير الاذن والسكوت باللسان وبالقلب هو الرضاء فوجب ان يكون
هو المنهج الاكمل والطريق الافضل فهذا لبيان شبهات المنكرين للدعاء واما
المعترفون بان الاشتغال بالدعاء طريق نافع ومنهج مستقيم فقد ذكروا
فيه فوايد الفائدة الاولى ان النفس بمقتضى جوهرها مجبولة على حب اللذات
الجسمانية والاغراض العاجلة واما الاعراض عن هذه الطريقه والاقبال
على معرفة الله بالكلية على خلاف عادتها وعلى مناقضة فطرتها اذا عرفت
هذا فنقول الداعى اذا اعتقد ان له فى الدعاء غرضا فلاجل تحصيل ذلك الغرض
تتوجه النفس الى جانب جلال الله ويصير ذلك وذلك الاصرار والالحاح يوجب
استغراق النفس فى الاقرار بكمال قدرة الله ونفاذ مشيته فى جميع اجزاء
العالم الاعلى والاسفل فبهذا الطريق تحصل للنفس هذه السعادة وكلما
كانت المواظبة على هذه الطريقة اكثر كان الانقطاع عن العالم الاسفل
اكثر والانجذاب الى العالم الاعلى اتم ولا شك ان لهذه الحالة منفعة عظيمة

شريفة فى الاشتغال بالدعاء الفائدة الثانية لا شك انه كما يعتبر فى حصول
الاثر حال الفاعل فكذلك يعتبر حال القابل وايضا فتاثيرات تلك العلل العالية
فى حوادث هذا العالم لا شك انها موقوفة على شرايط حادثة ولالدامت الاثار
لدوام تلك المؤثرات اذا عرفت هذا فنقول انه لا يمتنع ان يكون تكيف نفس
الداعى بالكيفية الحاصلة عند الدعاء كان شرطا لفيضان تلك الاثار عن
تلك العلل العالية فعند حصول هذه الحالة تحدث تلك الاثار عن تلك العلل
العالية ولا يمتنع ان يقال ايضا ان نفس الداعى عند الاستغراق فى الدعاء يظهر
فيها نور من انوار عالم الغيب واثر من اثار تلك الارواح القاهرة وح يتقوى
جوهر النفس البشرية ويحصل لها استعداد فى تلك الحالة بواسطة تلك القوة
والقدرة ويحصل ذلك الحادث المطلوب الفائدة الثالثة انا قد ذكرنا ان لكل
واحدة من هذه النفوس البشرية روحا من الارواح العالية الفلكية وتكون
هذه النفوس البشرية بالنسبة الى تلك الارواح كالاولاد بالنسبة الى
الاب وكالعبيد بالنسبة الى المولى فاذا اخذت النفس فى التصفية عن
العلايق الجسدانية ثم بالغت فى الدعاء والتضرع انجذبت هذه النفس الى
تلك الروح الفلكى الذى هو الاصل والمعدن والمنبع وبسبب ذلك الانجذاب
والاتصال يحصل فى جوهر هذه النفس البشرية قوة وقدرة وسلطة على هيولى
العالم الاسفل فح تحصل اثار عجيبة واحوال غريبة اذا عرفت هذا فنقول
اجتماع الجمع العظيم على الدعاء الواحد فى المقصود الواحد اقوى تاثيرا من
قدام الشخص الواحد على ذلك العمل لان عند الاجتماع تنضم المؤثرات الكثيرة
بعضها الى بعض فيكون التاثير اقوى لا محالة وقد ضرب العلماء لهذا مثلا
فقالوا القرانات مرتبة على اربع مراتب القران الاصغر والاوسط والاكبر

والاعظم

والاعظم والسبب فى هذا التفاوت انه كلما كانت الكواكب اكثر وكان قرب
بعضها من بعض اتم كان التاثير اقوى فلهذا السبب امرت الشريعة الحقة
ترتب الاجتماعات على اربع مراتب فاولها اداء الصلوات الخمس فى الجماعات
لان القوم اذا اجتمعوا حصلت من تلك الجمعية اثار لا تحصل عند الانفراد
وثانيها صلاة الجمعة فان الجمعية هناك اتم واكثر فلا جرم تكون قوتها اكمل
وافضل وثالثها صلاة العيد والجمعية فيها اكثر واتم مما فى صلاة الجمعة
ورابعها وهو القران الاعظم اجتماع اهل العالم فى موقف الحج فان الجمع العظيم
من اهل المشرق والمغرب يجتمعون فى ذلك الموقف ويوجهون افكارهم وهممهم
الى استنزال الرحمة وطلب المغفرة من الله فلا جرم يحصل فيه من التاثير
ما لا يحصل من ساير الوجوه ولهذا الباب شرايط كثيرة سنذكرها فى شرح
السحر المبنى على الاوهام وتصفية النفوس فهذا ما يمكن شرحه باللسان
ومن خاض فى هذا الطريق وجد فيه من انواع الفوايد ما لا يمكن ذكره باللسان
ولا شرحه بالاقلام والهادى الى الحق ليس الا الملك العلام من المطالب
العالية للفخر الرازى قال الامام الرازى فى سورة البقرة عند تفسير قوله
تعالى واذا سالك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداعى اذا دعانى
فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون بعد ما ذكر حقيقة الدعاء
وفايدتها فى التفسير الكبير المسالة الثالثة فى الاية سوال مشكل مشهور
وهو انه تعالى قال ادعونى استجب لكم وقال فى هذه الاية اجيب دعوة الداعى
اذا دعانى وكذلك قال امن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعى يبالغ
فى الدعاء والتضرع فلا يجاب والجواب ان هذه الاية وان كانت مطلقة الا
انه وردت اية اخرى مقيدة وهى قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون

وفى تفسير قوله تعالى ادعونى استجب لكم باعبدونى ... كذا فى البيضاوى ... منه

اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه من وجوه احدها
ان الداعي لابد وان يجد من دعايه عوضا اما اسعافا بطلبته التي لاجلها دعا
وذلك اذا وافق القضاء فان لم يساعده القضاء يعطى سكينة في نفسه
وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال
فلا يعدم فايدة دعائه وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال
في تفسيره عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
دعوة المسلم لا ترد الا باحد ثلث ما لم يدع باثم او قطيعة رحم اما ان يجعل له في
الدنيا واما ان يدخر في الآخرة واما ان يصرف عنه من السوء بقدر ما دعاه
وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السوال لانه تعالى قال ادعوني استجب
فاذا استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صادقا وثالثها ان قوله ادعوني
استجب لكم يقتضي ان يكون الداعي عارفا بربه والا لم يكن داعيا له بل لشئ
متخيل لا وجود له البتة فثبت ان شرط الداعي ان يكون عارفا بربه ومن صفات
الرب سبحانه انه لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم
العبد ان من صفته هكذا استحال منه ان يقول بقلبه وبعقله يا رب افعل
الفعل الفلاني لا محالة بل لابد وان يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا
لقضايك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الاية على ترتب
الاجابة عليه مشروطا بهذه الشريطة وعلى هذا التقدير زال السوال ورابعها
ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوها كثيرة احدها ان يكون الدعاء عبارة عن
التوحيد والثناء على الله كقول العبد يا الله لا اله الا انت وهذا يسمى دعاء
لانك دعوت الله ثم وحدته واثنيت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التاويل ولما
سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة ليتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري

اجيب عن

اجيب عن الاشكال المذكور بوجوه الاول ان اجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين
السماع والاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الاخر
كقولنا سمع الله لمن حمده اي اجاب الله فكذلك ههنا قوله اجيب دعوة الداعي
اذا دعان اي اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعوني استجب لكم
على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها ان يكون المراد من الدعاء التوبة عن
الذنوب وذلك لان التائب يدعو الله عند التوبة واجابة الدعوة بهذا
التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه لا اشكال ايضا وثالثها
ان يكون المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة ومما
يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن
عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعاء ههنا هو العبادة اذا
ثبت هذا فاجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين
من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وعلى
هذا الوجه لا اشكال ورابعها ان تفسير الدعاء ان يطلب العبد من ربه
حوايجه فالسوال المذكور ان كان متوجها على هذه التفسيرات الثلثة المتقدمة
فقد ثبت ان الاشكال زايل وان كان متوجها على هذا التفسير فقد عرفت
جوابه في اول المسئلة انتهى من تفسير الكبير **اجيب** دعوة الداع اذا دعان
تقرير للقرب ووعد للداعي بالاجابة بيضاوي **قوله** ووعد للداعي بالاجابة
اي في الجملة على ما عليه كلمة اذا لا كليا فلا حاجة الى ما قالوا من ان اجابة
الدعوة غير قضاء الحاجة فالاجابة ان يقول الرب لبيك يا عبدي وهذا
موعود موجود لكل مومن عبد الحكيم **في بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموتى**
والقبور سالني بعض اكابر الملوك وهو الملك محمد بن سام بن الحسين الغوري

وكان رجلا حسن السيرة مرضى الطريقة شديد الميل الى العلماء قوى الرغبة
فى مجالسة اهل الدين والعقل فكتبت له فيها رسالة وانا اذكرها هنا ملخص ذلك
الكلام فنقول الكلام فيه مبنى على مقدمات المقدمة الاولى انا قد دللنا على ان
النفوس البشريه باقيه بعد مفارقة الابدان المقدمة الثانيه ان تلك النفوس
التى فارقت ابدانها اقوى من هذه النفوس المتعلقة بالابدان من بعض الوجوه وهذه
النفوس اقوى من تلك من وجه اخر اما ان النفوس المفارقه اقوى من هذه النفوس
من بعض الوجوه فهو ان تلك النفوس لما فارقت ابدانها فقد زال الغطاء والوطاء
وانكشف لها عالم الغيب واسرار منازل الاخرة فصارت العلوم التى كانت برهانيه
عند التعلق بالابدان ضرورية بعد مفارقة الابدان وكانت تلك النفوس
الروحانيه حين كانت النفس بدنيه تحت غبار وبخار فلما زال البدن اشرقت
تلك النفوس وتجلت وتلالات تحصل للنفوس المفارقه عن الابدان بهذا الطريق
نوع من الكمال واما ان النفوس المتعلقه بهذه الابدان اقوى من تلك النفوس
المفارقه من وجه اخر فلان الآيات الكسب والطلب باقية لهذه النفوس فهذه
النفوس بواسطة الافكار المتلاحقة والانظار المتعاقبه تستفيد فى كل
يوم علما جديدا وبحثا زايدا فهذه الحالة غير حاصلة للنفوس المفارقه المقدمة
الثالثة ان تعلق النفوس بابدانها تعلق يشبه العشق الشديد والحب التام
ولهذا السبب فان كل شى يطلب تحصيله فى الدنيا فانما يطلب ليوصل به الى
ايصال الخير والراحة الى هذا البدن واذا ثبت هذا فاذا مات الانسان وفارقت
النفس هذا البدن فذلك الميل يبقى وذلك العشق لا يزول الا بعد حين ويبقى
تلك النفس عظيمة الميل الى ذلك البدن عظيمة الانجذاب اليه لا سيما على المذهب
الذى نصرناه من ان النفوس الناطقه مدركة للجزئيات وانها تبقى موصوفة

بهذا الادراك بعد موت البدن فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الانسان
اذا ذهب الى قبر انسان قوى النفس كامل الجوهر شديد التاثير ووقف هناك
ساعة تاثرت نفسه من تلك التربة حصل لنفس هذا الزاير تعلق بتلك التربة
وقد عرفت ان لنفس ذلك الميت تعلق بتلك التربة ايضا فح يحصل لنفس هذا
الزاير الحى ولنفس ذلك الانسان الميت ملاقاة بسبب اجتماعهما على تلك التربة
فصارت هاتان النفسان شبيهتين بمراتين صقيلتين وضعتا بحيث
ينعكس الشعاع من كل واحدة منهما الى الاخرى فكل ما حصل فى نفس هذا الزاير
الحى من المعارف البرهانيه والعلوم الكسبيه والاخلاق الفاضلة من الخضوع
لله تعالى والرضى بقضاء الله ينعكس منه نور الى روح ذلك الانسان الميت وكل
ما حصل من نفس ذلك الانسان الميت من العلوم المشرقة والاثار القوية الكاملة
فانه ينعكس منها نور الى روح هذا الزاير الحى وبهذا الطريق تصير تلك الزيارة
سببا لحصول المنفعة والبهجة العظمى لروح الزاير ولروح المزور فهذا هو السبب
الاصلى فى شرعية الزيارة ولا يبعد ان يحصل فيها اسرار اخرى ادق واخفى
مما ذكرناه وتمام العلم بالحقايق ليس الا عند الله تعالى • من المطالب العاليه للامام
الهمام فخر الدين الرازى رحمة الله عليه رحمة واسعة در بيان تاريخ عالم منقول
از نسخهٔ وفائى منجم استرابادى در كتب حكماء مسطورست كه بزعم فارسيان
ايام وشهور وسال تاريخ عالم مبنى بر ادوارست واعظم ادوار سيصد
وشصت هزار سال شمسى ست وارقامش اينست • ٣٦٠٠٠٠ • وكويند
بر سر هر دورى در اول حمل اجتماع كواكب واقع شود ودر زيج الغ بيكى
مسطورست كه تسييرات وفردارات وانتهاآت از دلايلى كه تعلق بطالع عالم
دارد ويقول احكاميان در مبدأ ايام عالم كه ابتداى وجود در اول نقطهٔ حمل

بوده است پس برین تقدیر از ان سیصد وشصت هزار سال این دور عالم که ابتدای وجود عالمست تا زمان این تألیف که سنه سبع عشرة والف هجریست صد وهشتاد وچهار هزار سال وهفتصد ودو سال کذشته است وارقامش اینست • ١٨٤٧٠٢ • وصد وهفتاد وپنجهزار ودویست ونود وهشت سال ازین دور باقیست وارقامش اینست • ١٧٥٢٩٨ • ودر میان اهل خطا وایغور مدار سال عالم مبنی بر ادوار شانك وَن است وهر وَنی ده هزار سالست وایشان دور عالم را سیصد وشصتهزار وَن کویند وارقامش اینست • ٣٦٠٠٠٠ • وباعتقاد اهل خطا از ابتدای آفرینش تا مبداء سال اول دور شانك وَن هشتهزار وهشتصد وشصت وسه ون کذشته است واز ون ناقصه تا این زمان نه هزار ونهصد وهفتاد وهشت سال تمام کذشته است وبه بیست ودو سال دیکر این دور نیز تمام میشود که هشتهزار وهشتصد وشصت وچهار ون از دور شانك وَن تمام شود ارقامش اینست • ٨٨٦٤ • ومحاسبان عرصهٔ هند صد هزار را یك لك شمرند وصد لك را کرور کویند وصد کرور را اربوج کویند پس برین حساب از مبداء اول سال شانك وَن که ابتدای آفرینش عالمست هشت کرور وهشتاد وشش لك وسی ونه هزار ونهصد وهفتاد وهشت سال کذشته است وارقامش اینست • ٨٨٦٣٩٩٧٨
وسیصد وپنجاه ویك کرور ویك لك وسیصد وشصتهزار وبیست ودو سال از دور شانك وَن باقیست وارقامش اینست • ٣٥١١٣٦٠٠٢٢ چنانچه اکر سالهای ماضی ومستقبل را باهم جمع کنی سیصد وشصت هزار ون که هر ونی ده هزار سالست حاصل شود که سیصد وشصت کرور سال باشد که ارقامش

اینست • ٣٦٨١١١١١١١٠ • واعتقاد حکمای هند چنانست که از بدو وجود عالم تا حال که بحساب تاریخ دیوانی برهامنه بهزار وششصد وپنجاه وسه سال رسیده که مطابق هزار وهفتده هجریست چهارصد وسی ودو کرور ویك لك ودو هزار وسیصد وسه سال کذشته است برین صفت ٤٣٢١٠٢٣٠٣ • وباقی ادوار برهامنه معلوم نیست ودر تاریخ بناکتی الناصر الحسنی از صاحب جامع المعارف نقل است که از ابتدای خلقت آدم تا طوفان نوح علیهما السلام دو هزار ودویست وچهل ودو سال واز طوفان تا وفات نوح سیصد وپنجاه واز نوح تا ابرهیم علیه السلام دو هزار ودویست وچهل وشش واز ابرهیم تا موسی علیهما السلام هفتصد سال وتا داود علیه السلام پانصد واز داود تا عیسی علیه السلام یکهزار وصد سال واز عیسی تا ولادت خاتم الانبیاء علیه افضل التحایا ششصد وبیست سال وبرین تقدیر از هبوط ادم تا ولادت خیر المرسلین هفتهزار وهفتصد وپنجاه وهفت سال باشد ودر تاریخ یهود از فوت آدم تا زمان نوح هزار وپنجاه واز نوح تا ابرهیم هشتصد ونود وچهار سال واز ابرهیم تا موسی پانصد واز موسی تا سلیمان علیه السلام چهارصد وهشتاد واز سلیمان تا اسکندر پانصد وبیست وچهار واز اسکندر تا هجرت خاتم الانبیاء علیه من الصلوات ازکاها نهصد وبیست وچهار سال وابو الحسن عبد الله ابن مسعود در تالیف خود آورده که از هبوط ادم تا طوفان دو هزار ودویست وپنجاه وشش سال واز طوفان تا مولد ابرهیم هزار وهفتاد ونه واز ابرهیم تا خروج بنی اسرائیل از تیه پانصد وشصت وپنج سال واز خروج تا بناء بیت المقدس ششصد وپنجاه وشش واز بناء تا مولد اسکندر هفتصد ونوزده

وازان تامولد مسيح ششصد وهفتاد سال وازمولد مسيح تا ولادت پيغمبر
عليه السلام پانصد وبيست سال وحسين خوارزمى درمقصد اورده كه
ازولادت خاتم الانبياء تا ولادت عيسى ششصد وبيست سال وازعيسى
تا داود هزار ودويست سال وازداود تا موسى پانصد وازموسى تا ابرهيم
هفصد وهفتاد وازابرهيم تا نوح هزار ودويست وچهل سال واگراز
نوح هم تا ادم چنانچه بعض مورخين يكهزار وپنجاه وشش سال گفته حساب
كنيم تمامى ازخلقت آدم تا خاتم الانبياء عليهما السلام باين قول ٦٩٣٧ خواهد
بود وبقول حمزهٔ اصفهانى ازخلقت آدم تا مولد نوح هزار وپنجاه وشش واز
ولادت نوح تا ميلاد ابرهيم ٢٩٢ • ١٨٤٣ • وازان تا وفات يعقوب عليه السلام
درمصر ٣٠٧ • وازان تا بناى بيت المقدس ٤٨٠ • وازبنا تا خرابى آن
٤١٠ • وازان تا تصرف اسلام هزار وپانصد وپنجاه سال پس ازآدم تا خاتم
بقول اصفهانى • ٤٧٠٠ • وبقول خوارزمى • ٦٧٤٠ • وبقول بن مسعود
٦١٤٥ • سال خواهد بود والله اعلم بحقايق الامور فائده لم يسم باحمد قبله
صلى الله عليه وسلم احد ولا فى زمنه ولا زمان الصحابة حماية لهذا الاسم
الذى بشر به الانبياء واول من سمى احمد فى الاسلام احمد بن عمرو بن تميم والد الخليل
ابن احمد العروضى واما من سمى محمد فذكر ابو القاسم السهيلى انه لا يعرف فى العرب
من سمى به قبله الا ثلثة طمع اباؤهم حين سمعوا به وبقرب زمانه ان يكون ولدا لهم وبلغ
القاضى عياض ستة لا سابع لهم وكل من سمى به لم يدع النبوة ولم يدعها له احد
كذا فى شرح تقريب الاسانيد للشيخ بن العراقى المحدث فائده فى الفرق بين القرآن
والحديث القدسى قال المولى الكرمانى فى اول كتاب الصوم القرآن لفظ معجز ومنزل
بواسطة جبريل عليه السلام وهذا غير معجز وبدون الواسطة ومثله يسمى الحديث

القدسى والالهى والربانى فان قلت الاحاديث كلها كذلك كيف وهو لا ينطق عن الهوى
قلت الفرق بان القدسى مضاف الى الله تعالى ومروى عنه بخلاف غيره وقد
يفرق بين القدسى ما يتعلق بتنزيه ذاته تعالى وصفاته الجلالية والكمالية
قال الطيبى القرآن هو اللفظ المنزل به جبريل على النبى صلى الله عليه وسلم والقدسى
اخبار الله معناه بالالهام او المنام فاخبر النبى صلى الله عليه وسلم بعبارة نفسه
وساير الاحاديث لم يضفها الى الله ولم يروها عنه • من المجموعة الحفيديه •
واعلم انه تعالى خلق البشر بحيث لا يشبه بعضهم بعضا فى الصورة والحكمة
فى ذلك انه لو حصلت المشابهة لحصل الاشتباه فما كان يتميز زوج هذه المراة
عمن لم يكن زوجها ولا عبد هذا الانسان عن عبد غيره وحينئذ لم يتميز الحلال عن
الحرام والمستحق عن غير المستحق وذلك يفضى الى زوال المصالح وحصول المفاسد
فلهذا السبب اقتضت الحكمة الالهية بتخصيص كل شخص بصورة مخصوصة ثم
انه من اعظم الدلايل على القادر المختار لان الاب والام واحد منهم مختصا بصورة
مخصوصة معينه فهذا لا يكون الا بتاثير القادر المختار وروى ان واحدا استعظم
امر الشطرنج عند عمر رضى الله عنه وقال انه رقعة مختصرة ثم انه يقع فيه
انواع غير متناهية من اللعب فقال عمر رضى الله عنه رقعة الوجه اصغر من
رقعة الشطرنج ولكل عضو من اعضاء الوجه موضع معين من الوجه لا يتغير
عنه فان العين لها موضع معين وكذلك الانف والفم ثم مع هذا يقع فيه من
الاختلاف ما لا نهاية له فانك لا ترى انسانين فى المشرق والمغرب تماثل صورتاهما
من كل الوجوه وهذا يدل على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته سبحانه وتعالى
من اسرار التنزيل للفخر الرازى عليه الرحمة الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة
الاول صفة الكمال والنقص فالعلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع فى ان مدركه العقل

وتاثير الطبايع والنجوم والاغذية والالوان واحمم
يوجد مع هذا التشابه والتناسب دى ىعوذ بكم م

الثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك
ايضا عقلي ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدايه وموافق لغرضهم
مفسدة لاوليايه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل آجلا
وعاجلا او الذم والعقاب كذلك وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند
الاشاعرة شرعي وذلك لان الافعال كلها مستويه في نفسها وانما صارت
حسنة او قبيحة بواسطة امر الشارع ونهيه عنها حتى قال امام الحرمين ليس
الحسن زايدا على ورود الشرع موقوفا ادراكه عليه بل هو نفس ورود الشرع
بالثناء على فاعله وكذا القبح وعند الحنفية والمعتزلة عقلي فان للفعل جهة
محسنة ومقبحة قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر اقول ادراك الثواب
او العقاب آجلا بالعقل سيما بالبداهة محل بحث وخفاء جدا لان اثبات الحشر
والقيمة لا يظهر بالعقل اللهم الا ان يقال ان ذلك باعتبار الحشر الروحاني
لكن بعد اثبات جواز الحشر بالدلايل العقلية فانه يمكن بعد ذلك ان يعرف
بالبداهة ان امرا كذا متعلق لذلك بقي امر اذ الاول ان الفرق بين صفة الكمال
وبين كون الفعل متعلق المدح غير ظاهر الا ان يقال المدح على لسان الشرع آجلا
وعاجلا الثاني انه استدل الاشعري على ان الحسن بالمعنى الثالث ليس عقليا
لصفة الفعل او لذاته والا يلزم قيام العرض بالعرض اقول هذا جار بعينه في
الحسن بالمعنى الثاني . من المجموعة الحفيدية الصفاتيه اعلم ان جماعة كبيرة
من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات ازلية من العلم والقدرة والارادة
والسمع والبصر والكلام والحياة والارادة والجلال والاكرام والجود والانعام
والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون
الكلام سوقا وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين ولا يأولون

ذلك الا انهم يقولون بتسميتها خبرية ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات
والسلف يثبتون سمي السلف صفاتيه والمعتزلة معطلة فبلغ بعض السلف
في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات واقتصر بعضهم على صفات
دلت الافعال عليها وما ورد الخبر بها فتفرقوا فيه فرقتين منهم من اولها
على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من توقف في التاويل وقال عرفنا بمقتضى
العقل ان الله تعالى ليس كمثله شيء فلا يشبه شيئا من المخلوقات وقطعنا بذلك
الا انا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
ومثل قوله خلقت بيدي ومثل قوله وجاء ربك الى غير ذلك ولسنا مكلفين
بمعرفة تفسير هذه الايات وتاويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه لا شريك
له وليس كمثله شيء وذلك قد اثبتناه يقينا ثم ان جماعة من المتاخرين زاد على
ما قاله السلف فقالوا لابد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت
من غير تعرض للتاويل ولا توقف في الظاهر فوقعوا في التشبيه الصرف وذلك
على خلاف ما اعتقده السلف ولقد كان التشبيه صرفا خالصا في اليهود لا
في كلهم بل في القرائين منهم اذ وجدوا في التوراة الفاظا كثيرة تدل على
ذلك ثم الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلو وتقصير اما الغلو فتشبيه
بعض ائمتهم بالاله تعالى وتقدس واما التقصير فتشبيه الاله بواحد من
الخلق ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض
من الغلو والتقصير ووقعت في الاعتزال وتخطت جماعة من السلف الى
التفسير الظاهر فوقعت في التشبيه اما السلف الذين لم يتعرضوا للتاويل
ولا تهدفوا للتشبيه فمنهم مالك بن انس رضي الله عنه اذ قال الاستواء
معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسوال عنه بدعة ومثل احمد بن

حنبل وسنين وداود الاصفهانى ومن تابعهم حتى انتهى الزمان الى عبد الله
ابن سعيد الكلابى وابى العباس القلانسى والحرث بن اسد المحاسبى وهولاء
كانوا من جملة السلف الا انهم باشروا علم الكلام وايدوا عقايد السلف بحجج
كلاميه وبراهين اصولية وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين
ابى الحسن الاشعرى وبين استاذه مناظرة فى مسئلة من مسايل الصلاح
والاصلاح فتخاصما وانحاز الاشعرى الى هذه الطائفة فايد مقالتهم
بمناهج كلاميه وصار ذلك مذهبا لاهل السنة والجماعة وانتقلت سمة
الصفاتيه الى الاشعرى ولما كانت المشبه والكراميه من مثبتى الصفات عددناهم
فرقتين ومن جملة الصفاتيه الاشعرية اصحاب ابى الحسن على بن اسمعيل الاشعرى
المنتسب الى ابى موسى الاشعرى رضى الله عنهما وسمعت من عجيب الاتفاقات
ان ابا موسى الاشعرى كان يقرر بعينه ما يقرره الاشعرى فى مذهبه وقد
جرت مناظرة بين عمرو بن العاصى وبينه فقال عمرو اين اجد احدا اخاصم اليه
ربى فقال ابو موسى انا ذاك المتحاكم اليه قال عمرو ولم قال لانه لا يظلمك فسكت
عمرو ولم يحر جوابا قال الاشعرى الانسان اذا فكر فى خلقته من اى شئ ابتداء
وكيف دار فى اطوار الخلقة كورا بعد كور حتى وصل الى كمال الخلقة عرف يقينا
انه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ويبلغه من درجة الى درجة ويرقيه من نقص
الى كمال وعرف بالضرورة ان له صانعا قادرا عالما مريدا اذ لا يتصور صدور
هذه الافعال المحكمة من طبع لظهور اثار الاختيار فى الفطرة وتبين اثار الاحكام
والاتقان فى الخلقة فله صفات دلت افعاله عليها لا يمكن جحدها وكما دلت
الافعال على كونه عالما قادرا مريدا دلت على العلم والقدرة والارادة لان وجه الدلالة
لا يختلف شاهدا وغايبا وايضا لا معنى للعالم حقيقة الا انه ذو علم ولا للقادر

الا انه ذو قدرة ولا للمريد الا انه ذو ارادة فيحصل بالعلم الاحكام والاتقان
ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث ويحصل بالارادة التخصيص بوقت دون وقت
وقدر دون قدر وشكل دون شكل وهذه الصفات لن يتصور ان يوصف بها
الذات الا وان يكون الذات حيا بحياة للدليل الذى ذكرناه والزم منكرى الصفات
الزاما لا محيص لهم عنه وهو انكم وافقتمونا وقام الدليل على كونه عالما قادرا فلا
يخلو اما ان يكون المفهومان من الصفتين واحدا او زايدا فان كان واحدا فيجب
ان يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ويكون من علم الذات مطلقا علم كونه عالما
قادرا وليس الامر كذلك فعلم ان الاعتبارين مختلف فلا يخلو اما ان يرجع الاختلاف
الى مجرد اللفظ او الى الحال او الى الصفة وبطل رجوعه الى اللفظ المجرد فان
العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين بحيث لو قدر عدم الالفاظ راسا
ما ارتاب فيما بصورة وبطل رجوعه الى اللفظ المجرد فان العقل يقضى باختلاف
مفهومين معقولين بحيث لو قدر عدم الالفاظ راسا ما ارتاب فيما بصورة
وبطل رجوعه الى الحال فان اثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم اثبات
واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفى وذلك محال فتعين ان الرجوع
الى صفة قايمة بالذات وذلك مذهبه على ان القاضى ابا بكر الباقلانى من
اصحاب الاشعرى قد ردد قوله فى اثبات الحال ونفيها وتقرر رايه على الاثبات
ومع ذلك اثبت الصفات معان قايمة به لا احوالا وقال الحال الذى اثبته
ابو هاشم هو الذى نسميه صفة خصوصا اذا اثبت حالة اوجبت تلك الصفات
قال ابو الحسن البارى تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حى بحياة مريد بارادة متكلم
بكلام سميع بسمع بصير ببصر وله فى البقاء اختلاف راى وهذه صفات ازلية
قايمة بذاته لا يقال هى هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره والدليل على انه متكلم

فيجوز

بكلام قديم ومريد بارادة قديمة قال قام الدليل على انه تعالى ملك والملك من له
الامر والنهي فهو امر نهاه فلا يخلو اما ان يكون امرا بامر قديم او بامر محدث فان كان محدثا
فلا يخلو اما ان يحدثه في ذاته او في محل او لا في محل ويستحيل ان يحدثه في ذاته لانه
يؤدي الى ان يكون محلا للحوادث وذلك محال ويستحيل ان يكون في محل لانه يوجب
ان يكون المحل به موصوفا ويستحيل ان يحدثه لا في محل لان ذلك غير معقول فتعين انه
قديم قايم به صفة له وكذلك التقسيم في الارادة والسمع والبصر قال وعلمه واحد
يتعلق بجميع المعلومات المستحيل والجايز والواجب والموجود والمعدوم وقدرته
واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجايزات وارادته واحدة تتعلق بجميع
ما يقبل الصفات وكلامه واحد هو امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد
وهذه الوجوه ترجع الى اعتبارات في كلامه لا الى عدد في نفس الكلام والعبارات
والالفاظ المنزلة على لسان الملايكة الى الانبياء عليهم السلام دلالات على الكلام
الازلي والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم ازلي والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة
والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم وخالف الاشعري
بهذا التدقيق جماعة من الحشوية اذ قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة والكلام
عند الاشعري معنى قايم بالنفس سوى العبارة بل العبارة دلالة عليه من الانسان
فالمتكلم عنده من قام به الكلام وعند المعتزلة من فعل الكلام غير ان تسمية
العبارة كلاما اما بالمجاز واما باشتراك اللفظ قال وارادته قديمة ازلية متعلقة
بجميع المرادات من افعاله الخاصة وافعال عباده من حيث انها مخلوقة لا من حيث
انها مكتسبة لهم فعن هذا قال اراد الجميع خيرها وشرها ونفعها وضرها وكما
اراد وعلم اراد من العباد ما علم وامر القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ فذلك حكمه
وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل وخلاف المعلوم مقدور

الجنس

الجنس محال الوقوع وتكليف ما لا يطاق جايز على مذهبه بالعلة التي ذكرناها
ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين ففي حال التكليف لا يكون
المكلف قط قادرا ولان المكلف لا يقدر على احداث ما امر به فاما ان يجوز ذلك
في حق من لا قدرة له اصلا على الفعل فمحال وان وجد ذلك منصوصا عليه في
كتابه قال والعبد قادر على افعاله اذ الانسان يجد في نفسه تفرقة
ضرورية بين حركات الرعدة وبين حركات الاختيار والارادة راجعة الى ان
الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر فعن
هذا قال المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة
ثم على اصل ابي الحسن لا تاثير للقدرة الحادثة في الاحداث لان جهة الحدوث
قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض فلو اثرت في قضية الحدوث المعين
لاثرت في قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لاحداث الالوان والطعوم والروايح
وتصلح لاحداث الجواهر والاجسام فيؤدي الى تجويز وقوع السماء والارض بالقدرة
الحادثة غير ان الله تعالى اجرى سنته بان يخلق عقيب القدرة الحادثة او
تحتها ومعها الفعل الحاصل اذا اراده العبد وتجرد له ويسمى هذا الفعل كسبا
فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا واحداثا وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته
والقاضي ابو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلا فقال الدليل قد قام على
ان القدرة لا تصلح للايجاد لكن لا يقتصر صفات الفعل او وجوهه واعتباراته
على جهة الحدوث فقط بل ههنا وجوه اخر وراء الحدوث من كون الجوهر جوهرا
متحيزا قابلا للعرض ومن كون العرض عرضا ولونا وسوادا او غير ذلك وهذه
احوال عند مثبتي الاحوال قال فجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة او
تحتها نسبة خاصة تسمى ذلك كسبا وذلك هو اثر القدرة الحادثة قال فاذا

جاز على اصل المعتزلة ان يكون تاثير القدرة الحادثة او القادرية القديمة
فى حال هو الحدوث والوجود او فى وجه من وجوه الفعل فلم لا يجوز ان يكون
تاثير القدرة الحادثة فى حال هو صفة للحادث او فى وجه من الوجوه الفعل
وهو كون الحركة مثلا على هيئة مخصوصة وذلك ان المفهوم من الحركة مطلقا
ومن العرض مطلقا غير والمفهوم من القيام والقعود غير وهما حالتان متما
متمايزتان فان كل قيام حركة وليس كل حركة قياما والمعلوم ان الانسان يفرق
فرقا ضروريا بين قولنا اوجد وبين قولنا صلى وصام وقعد وقام وكما لا
يجوز ان يضاف الى البارى جهة ما يضاف الى العبد فكذلك لا يجوز ان يضاف
الى العبد جهة ما يضاف الى البارى تعالى فاثبت القاضى تاثيرا للقدرة الحادثة
واثرها هى الحالة الخاصة وهى جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة
الحادثة بالفعل وتلك الجهة هى المتعينة لان تكون مقابلة بالثواب والعقاب
فان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب ولا عقاب خصوصا على اصل
المعتزلة فان جهة الحسن والقبح هى التى يقابل بالجزاء والحسن والقبح صفتان
ذاتيتان وراء الوجود فالموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح
قال فاذا جاز لكم اثبات صفتين هما حالتان جاز لى اثبات حالة هى متعلقة
القدرة الحادثة ومن قال هى حال مجهولة فبينا بقدر الامكان جهتها وعرفناها
ايش هى ومثلناها كيف هى ثم ان امام الحرمين ابا المعالى الجوينى قدس الله روحه
تخطى عن هذا البيان قليلا قال اما نفى القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس
واما اثبات قدرة لا اثر لها بوجه فهو كنفى القدرة اصلا واما اثبات تاثير
فى حالة لا تعقل كنفى التاثير خصوصا والاحوال على اصلهم لا توصف بالوجود
والعدم فلا بد اذا من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة لا على وجه الاحداث

والخلق

والخلق فان الخلق يشعر باستقلال ايجاده من العدم والانسان كما يحس من نفسه
الاقتدار يحس من نفسه ايضا عدم الاستقلال فالفعل يستند وجوده الى القدرة
والقدرة تستند وجودها الى سبب آخر يكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة
الفعل الى القدرة وكذلك يستند سبب الى سبب حتى ينتهى الى مسبب الاسباب
فهو الخالق للاسباب ومسبباتها المستغنى على الاطلاق فان كل سبب مستغنى
من وجه ومحتاج من وجه والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر
وهذا الرأى انما اخذه من الحكماء الالهيين وابرزه فى معرض الكلام وليس يختص
نسبة السبب الى السبب على اصلهم بالفعل والقدرة بل كل ما يوجد من الحوادث
فكذلك حكمه وحينئذ يلزم القول بالطبع وتاثير الاجسام ايجادا وتاثير الطبايع
فى الطبايع احداثا وليس ذلك مذهب الاسلاميين كيف وراء المحققين من
الحكماء ان الجسم لا يؤثر فى ايجاد جسم قالوا الجسم لا يجوز ان يصدر عن جسم ولا
عن قوة ما فى جسم فان الجسم مركب من مادة وصورة فلو اثر لاثر من جهتيه
اعنى بمادته وصورته والمادة لها طبيعة عدمية فلو اثرت لاثرت بمشاركة
العدم والتالى محال فالمقدم اذا محال فنقيضه حق وهو ان الجسم وقوة ما فى
الجسم لا يجوز ان يؤثر فى جسم وتخطى من هو اشد تحقيقا واغوص تفكرا عن الجسم
وقوة فى الجسم الى كل ما هو جائز بذاته فقال كل ما هو جائز بذاته لا يجوز ان يحدث
شيئا ما فانه لو احدث لاحدث بمشاركة الجواز والجواز له طبيعة عدمية
فلو خلى الجائز وذاته كان عدما فلو اثر الجواز بمشاركة العدم ادى الى ان يؤثر
العدم فى الوجود وذلك محال فاذا لا يوجد على الحقيقة الا واجب الوجود
بذاته وما سواه من الاسباب معدات لقبول الوجود لا محدثات لحقيقة الوجود
فمن العجب ان ماخذ كلام الامام ابى المعالى اذا كان بهذه المثابة فكيف يمكن

اضافة الفعل الى الاسباب حقيقة هذا ونعود الى كلام صاحب المقالة قال ابو الحسن الاشعرى اذا كان الخالق على الحقيقة هو البارى تعالى لا يشاركه فى الخلق غيره فاخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع قال وهذا هو تفسير اسمه تعالى الله وقال ابو اسحاق الاسفراينى اخص وصفه هو كون يوجب تميزه عن الاكوان كلها وقال بعضهم نعلم يقينا ان ما من موجود الا ويتميز عن غيره بامر ما والا فيقتضى ان يكون الموجودات كلها مشتركة متساوية والبارى تعالى موجود فيجب ان يتميز عن ساير الموجودات باخص وصف الا ان العقل لا ينتهى الى معرفة ذلك الاخص ولم يرد به سمع فنتوقف ثم هل يجوز ان يدركه العقل ففيه خلاف ايضا وهذا قريب من مذهب ضرار غير ان ضرارا اطلق لفظ الماهية وهو من حيث العبارة منكر ومن مذاهب الاشعرى ان كل موجود فيصح ان يرى فان المصحح للرؤية انما هو الوجود والبارى تعالى موجود فيصح ان يرى وقد ورد فى السمع بان المؤمنين يرونه فى الآخرة قال تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الى غير ذلك من الآيات والاخبار قال ولا يجوز ان يتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع او على سبيل انطباع فان ذلك مستحيل وله قولان فى ماهية الرؤية احدهما انه علم مخصوص ويعنى بالمخصوص انه يتعلق بالوجود دون العدم والثانى انه ادراك وراء العلم لا يقتضى تأثيرا فى المدرك ولا تأثرا عنه واثبت السمع والبصر للبارى تعالى صفتين هما ادراكان وراء العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود واثبت اليدين والوجه صفات خبرية فنقول ورد بذلك السمع فيجب الاقرار به كما ورد وصغوه الى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل وله قول ايضا فى جواز التأويل ومذهبه فى الوعد والوعيد والاسماء والاحكام والسمع والعقل مخالف للمعتزلة من كل وجه

قال

قال الايمان هو التصديق بالقلب واما القول باللسان والعمل على الاركان ففروعه فمن صدق بالقلب اى اقر بوحدانية الله تعالى واعترف بالرسل تصديقا لهم فيما جاءوا به من عند الله تعالى بالقلب صح ايمانه حتى لو مات فى الحال كان مؤمنا ناجيا ولا يخرج من الايمان الا بانكار شىء من ذلك وصاحب الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه الى الله تعالى اما ان يغفر له برحمته واما ان يشفع فيه النبى صلى الله عليه وسلم اذ قال شفاعتى لاهل الكباير من امتى واما ان يعذبه بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته ولا يجوز ان يخلد فى النار مع الكفار لما ورد به السمع من اخراج من كان فى قلبه ذرة من الايمان قال ولو تاب لا اقول بانه يجب على الله قبول توبته بحكم العقل اذ هو الموجب فلا يجب عليه شىء بل ورد السمع بقبول توبة التائبين واجابة دعوة المضطرين وهو المالك فى خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلو ادخل الخلايق باجمعهم الجنة لم يكن حيفا ولو ادخلهم النار لم يكن جورا اذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف او وضع الشىء فى غير موضعه وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولا ينسب اليه جور قال والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضى تحسينا وتقبيحا فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصى يجب بالسمع دون العقل ولا يجب على الله تعالى شىء ما بالعقل لا الصلاح ولا الاصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضى نقيضه من وجه آخر واصل التكليف لم يكن واجبا على الله تعالى اذ لم يرجع اليه نفع ولا اندفع به عنه ضر وهو قادر على مجازاة العبد ثوابا وعقابا وقادر على الافضال عليهم ابتداء تكرما وتفضلا والثواب والتفضل

والنعيم واللطف كله منه فضل والعقاب والعذاب كله عدل لا يسأل عما يفعل
وهم يسئلون وابتعاث الرسل من القضايا الجايزة لا الواجبة ولا المستحيلة
ولكن بعد الابتعاث تايدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة
الواجبات اذ لا بد من طريق للمستمع يسلكه فيعرف به صدق المدعي ولا بد
من ازاحة العلل فلا يقع في التكليف تناقض والمعجزة فعل خارق للعادة مقترن
بالتحدي سليم عن المعارضة فينزل منزلة التصديق بالقول من حيث القرينة
وهو منقسم الى خرق المعتاد والى اثبات غير المعتاد والكرامات للاولياء حق
وهي من وجه تصديق للانبياء وتاكيد للمعجزات والايمان والطاعة بتوفيق
الله تعالى والكفر والمعصية بخذلانه والتوفيق عنده خلق القدرة على الطاعة
والخذلان خلق القدرة على المعصية وعند بعض اصحابه تيسير اسباب الخير
هو التوفيق وبضده الخذلان وما ورد به السمع من الاخبار عن الامور الغايبة
مثل القلم واللوح والعرش والكرسي والجنة والنار فيجب اجراوها على ظاهرها
والايمان بها كما جاءت اذ لا استحالة في اثباتها وما ورد من الاخبار عن الامور
المستقبلة في الآخرة مثل سؤال القبر والثواب والعقاب فيه ومثل الميزان
والحساب والصراط وانقسام الفريقين فرق في الجنة وفريق في السعير حق يجب
الاعتراف به واجراؤها على ظاهرها اذ لا استحالة في وجودها والقرآن عنده
معجز من حيث البلاغة والنظم والفصاحة اذ خير العرب بين السيف وبين
المعارضة فاختاروا اشد القسمين اختبار عجز عن المقابلة ومن اصحابه
من اعتقد ان الاعجاز في القرآن من جهة صرف الدواعي وهو المنع من المعتاد
ومن جهة الاخبار عن الغيب وقال الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون
النص والتعيين اذ لو كان ثم نص لما خفي والدواعي تتوفر على نقله واتفقوا

في سقيفة بني ساعدة على ابي بكر رضي الله عنه ثم اتفقوا على عمر بعد تعيين
ابي بكر رضي الله عنهما واتفقوا بعد الشورى على عثمان رضي الله عنه واتفقوا
بعده على علي كرم الله وجهه ورضي الله عنه وهم مترتبون في الفضل ترتبهم
في الامامة وقال لا نقول في عايشة وطلحة والزبير الا انهم رجعوا عن
الخطاء وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة ولا نقول في معوية
وعمرو بن العاص الا انهما بغيا على الامام الحق فقاتلهم على مقاتلة اهل البغي
واما اهل النهر فهم الشراة المارقون عن الدين بخبر النبي صلى الله عليه وسلم
ولقد كان علي عليه السلام على الحق في جميع احواله يدور الحق معه حيث دار
المشبهة ان السلف من اصحاب الحديث لما راوا توغل المعتزلة في علم الكلام
ومخالفة السنة التي عهدوها من الايمة الراشدين ونصرهم جماعة من
بني امية على قولهم بالقدر وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي
الصفات وخلق القرآن تحيروا في تقرير مذهب اهل السنة والجماعة في
متشابهات آيات الكتاب واخبار النبي صلى الله عليه وسلم فاما احمد بن حنبل
وداود بن علي الاصفهاني وجماعة من ايمة السلف فجروا على منهاج السلف
المتقدمين عليهم من اصحاب الحديث مثل مالك بن انس ومقاتل بن سليمان
وسلكوا طريق السلامة فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض
للتاويل بعد ان نعلم قطعا ان الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات
وان كل ما يمثل في الوهم فانه خالقه ومقدره وكانوا يحترزون عن التشبيه
الى غاية قالوا من حرك يده عند قراءة خلقت بيدي او اشار باصبعه عند
روايته قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وجب قطع يده وقلع
اصبعه قالوا انما توقفنا في تفسير الآية وتاويلها لامرين احدهما المنع الوارد

فى التنزيل فى قوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنه وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون
كل من عند ربنا فنحن نحترز من الزيغ والثانى ان التاويل امر مظنون بالاتفاق
والقول فى صفات البارى تعالى بالظن غير جايز فربما اولنا الآية على غير مراد
البارى فوقعنا فى الزيغ بل نقول كما قال الراسخون كل من عند ربنا آمنا
بظاهره وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه الى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة
ذلك اذ ليس من شرايط الايمان واركانه واحتاط بعضهم اكثر احتياطا حتى
لم يفسر اليد بالفارسيه ولا الوجه ولا الاستواء ولا ما ورد من جنس ذلك
بل ان احتاج فى ذكرها الى عبارة عبر عنها بما ورد لفظا بلفظ فهذا هو
طريق السلامة وليس من التشبيه فى شى غير ان جماعة من الشيعة الغالية
قالوا وجماعة من اصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهاشميين
من الشيعة ومثل مضر وكهمس واحمد الهجيمى وغيرهم من اهل السنة قالوا معبودهم
صورة ذات اعضاء وابعاض روحانيه يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود
والاستقرار والتمكن فاما مشبهة الشيعة فسيأتى مقالاتهم فى باب الغلاة
واما مشبهة الحشوية فذكر الاشعرى عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس
واحمد الهجيمى انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وان المخلصين من
المسلمين يعاينونه فى الدنيا والآخرة اذا بلغوا فى الرياضة والاجتهاد الى
حد الاخلاص والاتحاد المحض وحكى الكعبى عن بعضهم انه كان يجوز فى الدنيا
ان يزورهم ويزورونه وحكى عن داود الجوارى انه قال اعفونى عن الفرج
واللحية واسئلونى عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ولحم ودم وله جوارح
واعضاء من يد ورجل وراس ولسان وعينين واذنين ومع ذلك جسم

لا كالاجسام

لا كالاجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك ساير الصفات وهو لا
يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شى وحكى عنه انه قال هو اجوف من
اعلاه الى صدره مصمت ما سوى ذلك وان له وفرة سوداء وله شعر قطط
واما ما ورد فى التنزيل من الاستواء واليدين والوجه والجنب والمجى
والاتيان والفوقيه وغير ذلك فاجروها على ظاهرها اعنى ما يفهم عند
الاطلاق وكذلك ما ورد فى الاخبار من الصورة فى قوله عليه السلام
خلق آدم على صورة الرحمن وقوله خمر طينة آدم بيده اربعين صباحا وقوله
وضع يده او كفه على كتفى وقوله حتى وجدت برد انامله على كتفى الى غير ذلك
اجروها على ما يتعارف فى صفات الاجسام وزادوا فى الاخبار اكاذيب
وضعوها ونسبوها الى النبى صلى الله عليه وسلم واكثرها مقتبسة من
اليهود لعنهم الله فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا اشتكت عيناه
فعادته الملايكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وان العرش ليئط
من تحته كاطيط الرحل الجديد وانه ليفضل من كل جانب اربعة اصابع
وروى المشبهة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لقينى ربى فصافحنى وكافحنى
ووضع يده بين كتفى حتى وجدت برد انامله وزادوا على التشبيه قولهم فى
القرآن ان الحروف والاصوات والرقوم المكتوبة قديمة ازلية وقالوا لا يعقل
كلام ليس بحرف ولا كلمة واستدلوا فيه باخبار منها ما رووا عن النبى
صلى الله عليه وسلم ينادى الله تعالى يوم القيمة بصوت يسمعه الاولون والآخرون
ورووا ان موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله كجر السلاسل وقالوا
اجمعت السلف على ان القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال هو مخلوق فهو كافر
بالله ولا نعرف من القرآن الا ما هو بين اظهرنا فنبصره ونسمعه ونقرأه

ونكتبه والمخالفون اما المعتزلة فوافقونا على ان هذا الذي في ايدينا كلام الله
وخالفونا في القدم وهم محجوجون باجماع الامة واما الاشعرية فوافقونا على
ان القرآن قديم وخالفونا في ان الذي في ايدينا ليس في الحقيقة كلام الله
وهم محجوجون ايضا باجماع الامة ان المشار اليه هو كلام الله فاما اثبات كلام
الله هو صفة قايمة بذات البارى تعالى لا نبصرها ولا نكتبها ولا نقراها ولا
نسمعها فهو مخالفة الاجماع من كل وجه فنحن نعتقد ان ما بين الدفتين كلام
الله انزله على لسان جبريل عليه السلام فهو المكتوب في المصاحف وهو المكتوب
في اللوح المحفوظ وهو الذي يسمعه المومنون في الجنة من البارى تعالى بغير
حجاب ولا واسطة وذلك معنى قوله سلام قولا من رب رحيم وقوله تعالى لموسى
عليه السلام اني انا الله رب العالمين ومناجاته من غير واسطة حين قال
وكلم الله موسى تكليما وقال انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى وروى
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب التوراة بيده وخلق جنة
عدن بيده وخلق آدم بيده وفي التنزيل وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة
وتفصيلا لكل شيء قالوا فنحن لا نزيد من انفسنا ولا نتدارك بعقولنا امرا لم
يتعرض والسلف قالوا ما بين الدفتين كلام الله قلنا هو كذلك واستشهدوا
عليه بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله
ومن المعلوم انه ما سمع الا هذا الذي نقراوه وقال انه لقرآن كريم في كتاب مكنون
لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين وقال في صحف مكرمة مرفوعة
مطهرة بايدى سفرة كرام بررة وقال انا انزلناه في ليلة القدر وقال شهر
رمضان الذي انزل فيه القرآن الى غير ذلك من الايات ومن المشبهة من مال
الى مذهب الحلولية وقال يجوز ان يظهر البارى بصورة شخص كما كان جبريل

عليه السلام ينزل في صورة اعرابي وقد تمثل لمريم عليها السلام بشرا سويا
وعليه حمل قول النبي صلى الله عليه وسلم لقيت ربي في احسن صورة وفي التوراة
عن موسى عليه السلام شافهت الله تعالى فقال لي كذا الكرامية اصحاب ابي
عبد الله محمد بن كرام وانما عددناه من الصفاتية فانه كان ممن يثبت الصفات
الا انه ينتهي فيها الى التجسيم والتشبيه وهم طوايف يبلغ عددهم الى اثنى عشر
فرقة واصولها ستة العابدية . والتونيه . والزرينيه . والاسحاقية .
والواحدية . والهيصميه . ولكل واحد منهم راى الا انه لم يصدر ذلك
عن علماء معتبرين بل عن سفهاء اغتام جاهلين نص ابو عبد الله على ان معبوده
على العرش استقرارا وعلى انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال
انه احدى الذات احدى الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا وجوز الانتقال
والتحول والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش ومنهم من قال امتلا
العرش به والمتاخرون منهم صاروا الى انه تعالى بجهة فوق ومحاذ للعرش
ثم اختلفوا فقال العابدية ان بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر
مشغولا بالجواهر لاتصلت به وقال محمد بن الهيصم بعدا لا يتناهى وانه
مباين للعالم بينونة ازليه ونفى التحيز والمحاذاة واثبت الفوقيه والمباينة
واطلق اكثرهم لفظ الجسم عليه والمقاربون منهم قالوا نعني بكونه جسما انه
قايم بذاته وهذا هو حد الجسم عندهم وبنوا على هذا ان من حكم على القائمين بانفسهما
انهما اما ان يكونا متجاورين او متباينين فقضى بعضهم بالتجاور مع العرش
وبعضهم بالتباين وربما قالوا لما كان البارى قايما بنفسه وجب ان يكون
بجهة من العالم ثم اعلى الجهات واشرفها جهة فوق بالذات حتى اذا رئي رئي
من تلك الجهة ثم لهم اختلاف في النهاية فمنهم من اثبتها له من ست جهات ومنهم

من اثبتها من جهة تحت ومنهم من انكر النهاية فقال هو عظيم بمعنى انه مع وحدته
على جميع اجزاء العرش تحته وهو فوق كله على الوجه الذي هو فوق جزء منه وقال
بعضهم معنى عظمته انه يلاقي مع وحدته من جهة واحدة اكثر من واحد وهو
يلاقي اكثر اجزاء العرش وهو العلي العظيم الى هنا من الملل والنحل للشهرستاني
وللكرامية مقالات اخر فاسدات تركناها تحاشيا عن تكثير السواد بالاطايل
الفصل الحادي عشر في الصفات الخبرية وهي اليدان والوجه والعين والجنب
والاستواء زعم ابو الحسين في احد قوليه ان اليدين عبارة عن صفة اخرى وراء
القدرة يقع بها الايجاد على سبيل الاصطفاء والوجه عبارة عن صفة اخرى
وراء الذات والعين عبارة عن صفة اخرى سوى البصر والاستواء عبارة عن
صفة بها يصير مستويا على العرش ووافقه ابو اسحق الاسفرايني على ذلك
الا ان الاشعري زعم انه لا طريق الى اثبات هذه الصفات الا بالخبر والاسفرايني
حاول اثبات هذه الصفة المسماة باليد بدليل العقل وزعم في قوله الثاني ان
المراد من اليد القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين البصر ومن الاستواء
الاستيلاء وهو مذهب القاضي وجمهور المعتزلة وهو الصحيح لنا ان الصفات
التي تثبتونها لا تسمى بهذه الاسماء لا حقيقة ولا مجازا لان من شرط كون
اللفظ حقيقة في شيء او مجازا فيه استعمال اهل اللغة تلك اللفظة فيه
وذلك انما يمكن ان لو كان المعنى معقولا لهم وما ذكروه من الصفات غير معقول
لهم فلا يمكن جعل هذه الالفاظ حقيقة ولا مجازا فيها ولمن اثبتها ان يتمسك
بالعقل والنقل وهو ان الايجاد على سبيل الاصطفاء والاكرام لا بد له من
صفة مؤثرة وليست تلك الصفة هي القدرة لان تاثيرها عام فلا بد من
صفة اخرى واما النقل فهو قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي

فلوكان

فلو كان المخلوق باليد مخلوقا بالقدرة فقط لكانت علة هذا الحكم حاصلة في
غير ادم فتكون العلة المنصوصة منقوضة وانه غير جائز والجواب عن الاول
ان الايجاد على سبيل الاصطفاء عبارة عن الايجاد مع الاكرام وذلك لا يستدعي
صفة اخرى وعن الثاني انه من الجائز ان تكون العلة هي الخلق بالقدرة مع
ارادة الاكرام وذلك غير موجود في حق غير ادم من نهاية العقول للامام الرازي
عليه الرحمة **الفصل الخامس عشر** في انه تعالى هل هو موصوف بادراك الشم
والذوق واللمس اثبت القاضي والامام هذه الادراكات الثلث لله تعالى
وزعموا ان لله تعالى خمس ادراكات وزعمت المعتزلة البصرية ان كون الله تعالى
حيا يقتضي ادراك هذه الامور بشرط حضورها الا ابا القاسم بن سهلويه
فانه نفى كونه تعالى مدركا للالم واللذة واما الاستاذ ابو اسحق فانه نفى عن
الله تعالى هذه الادراكات والاول مذهب القاضي من الكتاب المذكور **الفصل
السادس عشر** في اخص وصف الله تعالى ذهب ابو الحسين الى انه القدرة على
الاختراع واستدل بقوله تعالى حكاية عن موسى قال رب السموات جوابا عن قوله
وما رب العالمين وكونه ربا اشارة الى القدرة على الاختراع ومنهم من زعم ان
ذلك هو الاستغناء وكل ذلك باطل بل الصحيح انه تعالى مخالف لخلقه لذاته
المخصوصة **الفصل السابع عشر** في حصر الصفات اقوى ما قيل فيه ان الله
كلفنا بمعرفته فلا بد لنا من طريق الى ذلك والا وقع التكليف بالمحال والطريق
لنا ليس الا افعال الله تعالى وافعاله لا تدل الا على هذا القدر من الصفات
بدليل انا لو قدرنا ذاتا موصوفة بهذا القدر من الصفات فانه يصح
منه الالهية فثبت ان ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة اصلا
فوجب نفيها الى هنا من نهاية العقول من اخر النصف الاول لا يخفى ان

عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول فكيف يجب نفيها واستهجن من
الاستعارات قول ابي تمام لا تسقني ماء الملام فانني صب قد استعذبت
ماء بكائي اذ ليس يظهر للملام شبه بشيء له مايع مستكره كالحنظل او
الحوض الاجن ماؤه حتى يشبه به ويضاف اليه الماء ويرشح بالسقي قيل كانه
توهم للملام بلا ملاحظة تشبيه بذي مايع مستكره شيئا رقيقا به قوام سريانه
في النفس وتاثيره فيها واطلق عليه اسم الماء ورشح هذا الاطلاق بذكر السقي
ومع هذا لا يخفى كونه سمجا مستهجنا ويحكى ان بعض الظرفاء المعاصرين لابي
تمام لما سمع قوله هذا جهز اليه كوزا وقال ابعث في هذا قليلا من ماء الملام
فقال ابو تمام ابعث لي ريشة من جناح الذل حتى ابعث لك قليلا من ماء الملام
فان صح هذا فقد اخطا ابو تمام لان استعارة الجناح للذل في غاية الحسن
واين هذا من ماء الملام. من انوار الربيع. في انواع البديع لابن المعصوم
وهذا كتاب لم يولف مثله في البديعيات **الطبع** والطبيعة والطباع بالكسر
السجية التي جبل عليها الانسان او الطباع ككتاب ما ركب فينا من المطعم
والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزايلنا كالطباع كصاحب قاموس
الطبيعة عبارة عن القوة السارية في الاجسام بها يصل الجسم الى كماله الطبيعي
من تعريفات السيد الطبع هو ما يكون مبدا الحركة مطلقا سواء كان له شعور
كحركة الحيوان او لا كحركة الفلك عند من لم يجعله شاعرا وهو صورة النوعية
او النفس والطبيعة ما يكون مبدا الحركة من غير شعور والتشبيه بينهما
بالعموم والخصوص مطلقا فالعام هو الطبع والطبيعة تطلق على النفس
باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لا الاختيار وقد تطلق على الصورة النوعية
للبسايط والطبع قوة للنفس في ادراك الدقايق والسليقة قوة في الانسان بها

يختار

يختار الفصيح من طرق التراكيب من غير تكلف وتتبع قاعدة موضوعة لذلك
وذلك مثل اتفاق طباع العرب الاولين على رفع الفاعل ونصب المفعول
وجر المضاف اليه وغير ذلك من الاحكام المستنبطة من تراكيبهم. من كليات
ابي البقا الكفوي. قال الزمخشري في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى الذين [وقد تبعه في هذا قاضي الشريعة م]
ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الاية
لا يقومون اذا بعثوا من قبورهم الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان اي المصروع
وتخبط الشيطان من زعمات العرب يزعمون ان الشيطان يخبط الانسان
فيصرع والخبط الضرب على غير استواء كخبط العشواء فورد على ما كانوا يعتقدون
والمس الجنون ورجل ممسوس وهذا ايضا من زعماتهم وان الجني يمسه فيختلط عقله
وكذلك جن الرجل معناه ضربته الجن ورايتهم لهم في الجن قصص واخبار
وعجايب وانكار ذلك عندهم كانكار المشاهدات انتهى وقال في سورة آل عمران [وتبعه هنا ايضا]
عند تفسير قوله تعالى واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم الاية
وما يروى من الحديث ما من مولود يولد الا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل
صارخا من مس الشيطان اياه الا مريم وابنها فالله اعلم بصحته فان صح فمعناه
ان كل مولود يطمع الشيطان في اغوائه الا مريم وابنها فانهما كانا معصومين
وكذلك كل من كان في صفتهما كقوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين واستهلاله صارخا من مسه تخييل وتصوير لطمعه فيه كانه
يمسه ويضرب بيده عليه ويقول هذا ممن اغويه ونحوه من التخييل قول ابن الرومي
لما تؤذن الدنيا به من صروفها يكون بكاء الطفل ساعة يولد
واما حقيقة المس والنخس كما يتوهم اهل الحشو فكلا ولو سلط ابليس على الناس
بنخسهم لامتلات الدنيا صراخا وعياطا مما يبلونا به من نخسه انتهى وقال

فی سورة الانعام عند قوله تعالی کالذی استهوته الشیاطین فی الارض
حیران الایة کالذی ذهبت به مردة الجن والغیلان فی الارض فی المهمه حیران
تایها ضالا عن الجادة لایدری کیف یصنع وهذا مبنی علی ماتزعمه العرب وتعتقده
من ان الجن تستهوی الانسان والغیلان تستولی علیه کقوله تعالی کالذی
یتخبطه الشیطان فشبه به الضال عن طریق الاسلام التابع لخطوات
الشیطان والمسلمون یدعونه الیه فلا یلتفت الیهم انتهی تجاوز الله عنه یاایها
الناس کلوا مما فی الارض حلالا طیبا ولا تتبعوا خطوات الشیطان انه لکم عدو مبین
انما یامرکم بالسوء والفحشاء وان تقولوا علی الله مالا تعلمون حلالا مفعول کلوا
او حال مما فی الارض طیبا طاهرا من کل شبهة ولا تتبعوا خطوات الشیطان
فتدخلوا فی حرام او شبهة او تحریم حلال او تحلیل حرام ومن للتبعیض لان کل
ما فی الارض لیس بماکول وقری وخطوات بضمتین وخطوات بضمة وسکون
وخطوات بضمتین وهمزة جعلت الضمة علی الطاء کانها علی الواو وخطوات
بفتحتین وخطوات بفتحة وسکون والخطوة المرة من الخطو والخطوة ما بین
قدمی الخاطی وهما کالغرفة والغرفة والقبضة والقبضة یقال اتبع خطواته
ووطی علی عقبه اذا اقتدی به واستن بسنته مبین ظاهر العداوة لاخفاء
به انما یامرکم بیان لوجوب الانتهاء عن اتباعه وظهور عداوته ای لایامرکم بخیر قط
انما یامرکم بالسوء بالقبیح والفحشاء وما یتجاوز الحد فی القبح من العظایم وقیل
السوء مالا حد فیه والفحشاء ما یجب الحد فیه وان تقولوا علی الله مالا تعلمون وهو
قولکم هذا حلال وهذا حرام بغیر علم ویدخل فیه کل ما یضاف الی الله مما لا یجوز علیه
من الکشاف من الغرایب حدیث بن عمر بینما نحن قعود مع رسول الله صلی الله علیه وسلم
علی جبل من جبال تهامه اذ اقبل شیخ فی یده عصی فسلم علی رسول الله صلی الله علیه

وسلم

وسلم فرد علیه السلام فقال نغم الجن وغمغمهم من انت قال انا هامة بن الهیم بن
لاقیس بن ابلیس قال ولیس بینک وبین ابلیس الا ابوان قال نعم قال فکم اتی لک من
الدهر قال افنیت الدنیا عمرها الا قلیلا قال زد علی ذلک قال کنت وانا غلام ابن
اعوام افهم الکلام امر بالاکام وامر بافساد الطعام وقطیعة الارحام فقال
رسول الله صلی الله علیه وسلم بئس لعمر الله عمل الشیخ المتوسم او الشاب المتلوم
قال زدنی من التعداد قال انی تائب الی الله انی کنت مع نوح فی مسجده ومع
من آمن من قومه فلم ازل اعاتبه علی دعوته علی قومه حتی بکی علیهم وابکانی
وقال لاجرم انی علی ذلک من النادمین واعوذ بالله ان اکون من الجاهلین
قلت یا نوح انی ممن شرک فی دم السعید هابیل ابن آدم فهل تجد لی من توبة
عند ربک قال یا هام هم بالخیر وافعله قبل الحسرة والندامة انی قرات فیما
انزل الله علی انه لیس من عبد تاب الی الله بالغا ذنبه ما بلغ الا تاب الله علیه
فقم وتوضا واسجد لله سجدتین قال فقمت من ساعتی علی ما امرنی فنادانی ارفع
راسک فقد انزلت توبتک من السماء فخررت لله ساجدا وکنت مع هود فی مسجده
مع من امن به من قومه فلم ازل اعاتبه علی دعوته علی قومه حتی بکی علیهم وابکانی
وکنت زوارا لیعقوب وکنت مع یوسف بالمکان المکین وکنت القی الیاس
فی الاودیة وانا القاه الان وانی لقیت موسی بن عمران وعلمنی من التوراة
وقال ان لقیت عیسی بن مریم فاقراه منی السلام وانی لقیت عیسی بن مریم فاقرات
من موسی السلام وان عیسی قال لی ان لقیت محمدا فاقراه منی السلام فارسل رسول
الله صلی الله علیه وسلم عینیه فبکی ثم قال علی عیسی السلام ما دامت الدنیا وعلیک
یا هامة بادایک الامانة قال یا رسول الله افعل بی ما فعل موسی بن عمران فانه
علمنی من التوراة فعلمه رسول الله صلی الله علیه وسلم سورة المرسلات وعم

يسألون واذا الشمس كورت والمعوذتين وقل هو الله احد وقال ارفع الينا
حاجتك يا هامة فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينعه الينا عق
من طريق اسحق بن بشر الكاهلي وجاء من حديث انس من طريق ابي سلمة محمد بن
عبد الله الانصاري بنحوه هكذا قال العقيلي بنحوه ولم يسقه ثم قال وليس
للحديث اصل تعقب بان الكاهلي قد تابعه محمد بن ابي معشر رواه البيهقي في
الدلايل وقال عقب اخراجه ابو معشر روى عنه الكبار الا ان اهل الحديث ضعفوه
قال وقد روي من وجه اخر هذا اقوى منه وجاء ايضا من حديث عمر اخرجه
ابو نعيم من طريق عطاء الخراساني عن ابن عباس عن عمر واخرجه الفاكهي في اخبار
مكه عن ابن عباس ولم يذكر عمر واخرجه جعفر المستغفري في الصحابة عن سعيد
ابن المسيب قال قال عمر وللحديث انس طريق ثان ليس فيه ابو سلمة الانصاري
اخرجه ابو نعيم في الدلايل وجاء عن عايشة مرفوعا ان الهامة بن الهيم بن لاقيس
في الجنة اخرجه علي بن ابي الاشعث احد المتروكين المتهمين في كتاب السنن
انتهى عن الكتاب المسمى بتنزيه الشريعة المرفوعة عن الاخبار الموضوعة لعلي بن
محمد بن علي بن عراق الشافعي الكناني ذكره في كتاب القدماء في الفصل الثاني
منه وهو الذي فيما حكم ابن الجوزي بوضعه وتعقب فيه على ترتيب الكتاب
المذكور كما اشترطه وصرح به في ديباجته. حرر بمدينة الرها من اعمال الرقه
فيما يتعلق بالهام الطيور والوحوش قال القاشاني في التاويلات عند تفسير
سورة الفيل قصة اصحاب الفيل مشهورة وواقعتهم كانت قريبة من عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي احدى آيات قدرة الله واثر من اثار سخطه
على من اجترا عليه بهتك حرمه والهام الطيور والوحوش اقرب من الهام الانسان
لكون نفوسهم ساذجة وتاثير الاحجار بخاصية اودعها الله تعالى فيها ليس

بمستنكر ومن اطلع على عالم القدرة وكشف له حجاب الحكمة عرف لمية امثال هذه
وقد وقع في زماننا مثلها من استيلاء الفار على مدينة ابيورد وافساد
زرعهم ورجوعها في البرية الى شط جيحون واخذ كل واحدة منها خشبة
من الايكة التي على شط النهر وركوبها عليها وعبورها بها من النهر فهي لا تقبل
التاويل كاحوال القيامة وامثالها انتهى. من الكتاب المذكور صوفيه كويند مجموع
فلكيات وعنصريات يك بدنست كه عقل اول روح اوست ونفس كليه قلب او
وروحانيات كواكب سبعة وثوابت وغير ان قواى او وما خلقكم ولا بعثكم الا
كنفس واحدة وشيخ در فص هودى كويد العالم صورة الحق وهو روح العالم المدبر
له فهو الانسان الكبير وشيخ شهاب الدين در تلويحات كويد الحكماء اخذوا العالم
حيوانا واحدا سموا جسمه جسم الكل له نفس واحدة ناطقة هي مجموع النفوس
وعقل واحد هو مجموع العقول وسموا مجموع النفوس نفس الكل ومجموع العقول عقل
الكل واكثرهم خص العالم بالسماء غير ملتفت الى الكاين الفاسد وربما عنوا
بكل كل من الثلثة الجرم الاعلى ونفسه وعقله. من شرح ديوان علي كرم الله وجهه
للقاضي مير حسين الميبدي في تحقيق معنى الهيولى اعلم انه لا نزاع بين جمهور
العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولوية ومسماها اي امر يقبل
الاتصال والانفصال اللذين يطران في الحس على انواع الاجسام المحسوسة
من حيث هي اجسام ويقبل الهيآت النطفيه والحيوانيه والرماديه وغير
ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة والهيولى او السمحنه على اختلاف العبارات
ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه اذا قيل نكون الحيوان من الطين
او خلق الانسان من نطفة امه فلا يخلو اما ان يكون الطين باقيا طينا و حيوانا
والنطفة نطفة وجسد انسانا حتى يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا او نطفة

وجسد انسان وهو حيوان واما ان يكون بطلت النطفية بكليتها حتى لم يبق منها
شئ اصلا وكذا الطين ثم حصل انسانا وحيوان فما صارت النطفة انسانا
وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شئ بطل بكليته وهذا شئ آخر حصل
جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذى كانت فيه الهيئة الطينية او
النطفيه بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او هيئة حيوان
والقسمان الاولان باطلان لان كل من زرع بذرا لينبت شئ منه او تزوج ليكون
له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه وان
عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذبه بالحدس الصائب فظهر ان الهيولى من حيث
المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف وانما الخلاف فى ان ذلك الامر اجزاء لا يتجزى
اصلا او ما فى حكمها مما ينقسم فى جهة او جهتين متناهيه او غير متناهية
كما ذهب اليه المتكلمون او اجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها فى الخارج كما هو
مذهب ذى مقراطيس او نفس الجسم بما هو جسم كما هو راى جماعة من الاقدمين
او امر ابسط من الجسم كما عليه راى المعتبرون من المشائين فمادة الجسم عند
اصحاب المذاهب الثلثه الاول واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال والحكماء لما
اقاموا الحجج على ابطال هذه الاراء اتفقوا على ان ما يقبل الاتصال والانفصال
فى الاجسام شئ واحد بالشخص لا كثرة له فى حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظ الوجود
فى حالتى الاتصال والانفصال وهو الهيولى عندهم. من شرح هداية الحكمة لصدر
الدين الشيرازى صاحب الاسفار الاربعة والشواهد الربوبية هو المعز
قال فى اخوان الصفا فى الرسالة المسماة بالموسيقيه وهى الرسالة الرابعه
من القسم الاول من الرياضيات فصل اعلم ان النطفة اذا اسلمت فى الرحم عن
الآفات العارضة هناك ومن تغير المزاج وفساد الاخلاط ومناحس اشكال

الفلك عند مسقط النطفة وعند المبادى شهرا بشهر وتمت بنية البدن
وكملت صورة الجسد وخرج الطفل من الرحم صحيح البنية تام الصورة كان
طول قامته ثمانية اشبار بشبره سواء من راس ركبتيه الى اسفل قدميه
شبرين ومن راس ركبته الى حقوبه شبرين ومن راس فواده الى مفرق راسه
شبرين واذا فتح يديه ومدهما يمنة ويسرة كما يفتح الطاير جناحيه وجد
ما بين رؤس اصابع يده اليمنى الى رؤس اصابع يده اليسرى ثمانيه اشبار
النصف من ذلك عند ترقوته والربع عند مرفقيه واذا مد يديه الى فوق راسه
ووضع راس الفرجار على سرته وفتح الى رؤس اصابع يديه ثم ادير الى رؤس اصابع
رجليه كان البعد بينهما متساويا عشرة اشبار وزيادة ربع على طول قامته
ويوجد طول وجهه من راس ذقنه الى منبت الشعر فوق جبينه شبرا وثمنا
ويوجد الطول ما بين اذنيه شبرا وربعا ويوجد طول انفه ربع شبر وطول
شق عينيه كل واحد ثمن شبر وطول جبينه ثلث طول وجهه وخمسه ويوجد
شق فمه وشفتيه كل واحد منهما مساويا لطول انفه وطول قدميه كل
واحد شبرا وربع شبر وطول كفه من راس الكرسوع الى راس الاصابع الوسطى
شبرا ويوجد طول ابهامه وطول خنصره متساويين وراس البنصر زايد على
راس الخنصر ثمن شبر وكذلك زيادة الوسطى على البنصر وكذلك على السبابة
ويوجد عرض صدره شبرا ونصفا وبعد ما بين ثديته شبراً وبعد ما بين
سرته الى عانته شبرا ومن راس فواده الى راس ترقوته شبرا ويوجد البعد
ما بين منكبيه شبرين وعلى هذا القياس والمثال يوجد اذا اعتبر طول امعائه
ومصارينه وعروق جسده والعصبات الممسكات لعظامه واوتار مفاصله
متناسبات بعضها لبعض طولا وعرضا وعمقا مثل ما ذكرنا من مناسبات

مقادير اعضائه الظاهرة وعلى هذا المثال والقياس توجد بنية ابدان ساير
الحيوانات متناسبة اعضاء كل صورة في كل نوع منها مناسبا لجملة بدنه
او بعضها لبعض ومناسبته اما بالكمية او بالكيفية او بهما جميعا لا يخل شيئا
اذا سلمت من الافات عند الابتداء وعند النشو من فساد المزاج وتغير الاخلاط
ومناحس اشكال الفلك وعلى هذا القياس والمثال يعملون الصناع الحذاق
مصنوعاتهم من الاشكال والصور والتماثيل مناسبات بعضها لبعض في
التركيب والتاليف والهندام كل ذلك اقتداء بصنعة الباري وتشبها بحكمته
جل ثناؤه كما قيل في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية
انتهى. وقد حرر بمدينه رها **ومما يجب حفظه** ليعلم ان الخلاف بين الحكماء وبين
غيرهم من الفرق ثلاثة اقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم
صانع العالم جوهرا مع تفسيرهم الجوهر بانه الموجود لا في موضوع اي القايم
بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم القسم الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه
اصلا من اصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء منازعتهم فيه
كقولهم ان خسوف القمر عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين
الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كرة والسماء محيط بها من
الجوانب فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف
الشمس عبارة عن وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما
في العقدتين على دقيقة واحدة وهذا المعنى ايضا لسنا نخوض في ابطاله اذ
لا يتعلق به غرض ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين
وضعف امره فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا تبقى
معها ريبة لمن يطلع عليها ويحقق ادلتها ويخبر بسببها عن وقتها لكونهما

وقدرهما ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب
فيه وانما يستريب في الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقته اكثر ممن يطعن
فيه بطريقته وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل فان قيل روي انه
عليه السلام قال في آخر الحديث ولكن الله اذا تجلى لشيء خضع له فيدل على ان
الخسوف خضوع بسبب التجلي له قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب
ناقلها وانما المراد ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان تاويله اهون من مكابرة
في امور قطعية فكم من ظواهر اولت بالادلة القطعية لا تنتهي الى هذا الحد
واعظم ما يفرح به الملاحدة ان يصرح ناصر الشرع بان هذا وامثاله على خلاف
الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادثا
او قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة او بسيطا وسواء كانت السموات
وما تحتها ثلثة عشر طبقة كما قالوه او اقل او اكثر فالمقصود كونه من فعل الله تعالى
كيف ما كان انتهى من مقدمة التهافت لحجة الاسلام الغزالي رحمة الله عليه
رحمة واسعة **اعلم ان الموجود** الخارجي اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود
لذاته والممكن ان احتاج الى موضوع وهو المحل المقوم لما حل فيه فعرض والا فجوهر
والجوهر ان قبل الاشارة الحسية فمادي والا فمجرد اما مؤثر او مدبر اولا ولا
فالاول العقول الطولية وهي العقول العشرة المشهورة وتاثيرها بمعنى كونها
شروطا لتاثير الحق تعالى لما برهن على ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والثاني
اما مدبر للاجرام العلوية وهي النفوس التسعة الفلكية او مدبر للاجرام السفلية
فاما لانواعها وهي المثل الافلاطونية او لاشخاصها فاما بالتنمية بالقوى
الطبيعية من الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية
والمبقيات للشخص ومن المولدة والمصورة المبقيتين للنوع وهي النفس النباتية

الموجودة فى النبات والحيوان والانسان واما بالاحساس بالمشاعر العشر
والتحريك الاختيارى بقوتى الشهوة والغضب لجلب النفع ودفع الضر وهى النفس
الحيوانيه الموجودة فى الحيوان والانسان واما بالتكميل بالقوتين النظريه
والعملية وهى النفس الناطقة المختصة بالانسان واما الثالث فاما خيّر
بالذات وهو الملائكة الكروبيون او شرير بالذات وهو الشياطين او مستعد
لهما وهو الجن واما المادى فاما محل لجوهر اخر فهيولى او حال فيه فصورة
او مركب منهما فجسم طبيعى اما الهيولى فاما ان يمكن توارد الصور عليها وهى
هيولى العناصر او تلزمها صورتها وهى هيوليات الافلاك والكواكب واما
الصورة فاما شاملة لجميع الاجسام وهى الصورة الجسمية او مختصة بنوع
منها وهى الصورة النوعية والنوعية اما ان تلزم هيولاها وهى صور الافلاك
والكواكب اولا وهى هيولى العناصر واما الجسم الطبيعى فهى اما بسيطة بمعنى انه
لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وان انقسم الى اجزاء مختلفة الحقايق كماء الجرة فانه بارد رطب فاذا صبّ فى
كوزين فكل منهما ايضا بارد رطب مع انه مؤلف من الهيولى والصورة الجسمية
والصورة النوعية وهى حقايق مختلفه واما مركب ينقسم اليها والبسيط اما
غير قابل للكون والفساد او قابل لهما والاول اما نير اولا فالنير هو الكوكب وهو
اما سيار او ثابت فالاول هو السبعة السيارة والثانى اما مرصود او لا فالاول
الف وخمسة وعشرون كوكبا والثانى لا يعلمه الا الله تعالى وغير النير هو الفلك
وهو اما غير شامل للارض وهى افلاك التداوير الستة لما عدا الشمس من السيارة
او شامل لها وهو اما شرقى الحركة وهو اربعة الفلك الاعظم ويدبر عطارد
وجوزهر القمر ومائله وغربيها وهو اربعة عشر واحد منها فلك الثوابت وستة

منها ممثلات لما عدا القمر من السيارة وسبعة منها حوامل التداوير الستة
وواحد منها الخارج المركز للشمس واما القابل لهما فاما خفيف يطلب المحيط
او ثقيل يطلب المركز والاول اما خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل للطبيعى
الحرارة واليبوسة او خفيف باعتبار ما تحته وهو عنصر الهواء الحامل للطبيعى
الحرارة والرطوبة والثانى اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب الحامل للطبيعى
البرودة واليبوسة او ثقيل باعتبار ما فوقه وهو عنصر الماء الحامل لطبيعى
البرودة والرطوبة واما المركب فاما تام او ناقص والتام اما نام اولا
الثانى المعدن والاول اما متحرك بالارادة اولا الثانى النبات والاول اما منكر
بالقوة اولا الثانى الحيوان والاول الانسان واما الناقص فكالسحاب والمطر
والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع الناشئة من البخار المركب من
الماء والهواء المرتفع بحر الشمس وغيرها الى الجو وكالصاعقة والشهاب
والذوايات وذوات الاذناب والقرون والحريق الناشئة من الدخان المركب (من التراب م)
والنار الرافعة له الى الجو وما اشبه ذلك واما العرض فهو اما ان يقتضى
القسمة لذاته وهو الكم او يقتضى اللاقسمة لذاته وهو النقطة والوحدة
او يقتضى النسبة لذاته وهى الاعراض النسبية اولا يقتضى شيا من ذلك
وهو الكيف والكم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك وهو المتصل
اولا وهو المنفصل الذى هو العدد والمتصل اما قار او سيال الثانى الزمان
الذى هو مقدار حركة الفلك الاعظم والاول الخط ان انقسم فى جهة فقط وسطح
ان انقسم فى جهتين فقط وجسم تعليمى ان انقسم فى الجهات الثلث والكيف
اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة وهى مدركات الحواس الخمس الظاهرة
من الاضواء والاشكال والالوان والاصوات والروايح والطعوم والحرارة

والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة وما
شاكلها وهي ان كانت راسخة سميت انفعاليات والا سميت انفعالات والثاني
الكيفيات النفسانية كالحياة والقدرة والارادة والادراك وساير الامور
القلبية وهي ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت سريعة الزوال
سميت حالا والثالث التهيؤ وهو الاستعداد الشديد المسمى بالامكان
الاستعدادية وذلك اما لقبول الملايم ولا قبول غيره ويسمى القوة كالمصحاحية
او لقبول غير الملايم ويسمى الضعف كالممراضية الرابع الكيفيات المختصة
بالكميات اما بالمتصل فكالانحناء والاستقامة او بالمنفصل فكالتركيب
والاولية للعدد واما الاعراض النسبية فسبعة الاول الاضافة وهي النسبة
بين امرين يعقل كل بالقياس الى الآخر كما بين الاب والابن والعالي والسافل
والثاني الاين وهي من نسبة المتمكن الى المكان والثالث متى وهي نسبة الاشياء
الزمانية الى الزمان او الآن والرابع الوضع وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى
البعض والى الخارج كالجلوس والقيام والخامس الملك وهي الهيئة الحاصلة
للشيء من المحيط المنتقل معه كما عند التعمم والتقمص والسادس ان يفعل ما دام
يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر والسابع ان ينفعل ما دام ينفعل وهو
التأثر كالانقطاع والانكسار ه من مقدمة رسالة الشيخ ابراهيم الحلبي المصري
التي الفها في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وما يتعلق بالتكليف
وافعال العباد **القسم الثالث** في المركبات التي لا امزاج لها وهي ثلثة انواع
لان حدوثه اما فوق الارض اعني في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض
كائنات الجو
فالنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما
بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس
اجزاء

اجزاء ارضية تخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية وهي الدخان
فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هواء وقد
الامطار
يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا ان لم يكن
البرد شديدا وان اصابه برد شديد فجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات
الثلوج
نزل ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بَرَدا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب
البَرَد
بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والا فكبيرا غير مستدير في الغالب
وانما تكون البَرَد في الهواء الربيعي او الخريفي لفرط التحليل في الصيفي والجمود
الضباب والصقيع والطل
في الشتوي وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار
ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا
فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر
من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزمهريرية لمانع مثل
هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد او الضاغطة اياها الى الاجتماع
بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطوء حركته
وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معاً الى الهواء البارد
وانعقد البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته
قصد الصعود وان برد قصد النزول فكيف كان فانه يمزق السحاب
الرعد والبرق والصاعقة الشهاب
تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد ونارية لطيفة
هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول
الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفي الى سراج مشتعل
فيسري فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون
الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة

ذو ذوابه
وذوات الاذناب

ذؤابة او ذنب او حية او حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور
مع النار بدوران الفلك اياها وربما تظهر فيه علامات هايلة حمر وسود
بحسب زيادة غلظة الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض ونزل
الى الارض يرى تنينا ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق وقد تنكاثف الادخنة

الحريق

المتصاعده بالبرد وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبعها
فيتموج الهواء فيحدث الريح البارده وقد لا ينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار
ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان

الرياح البادرة
والحارة

يحمل ما وقع في المواقف من انها تصادم الفلك اى تقارنه بحيث يبطل ايها
الحركة والا فلا يتصور ان يقطع الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية
الثقيلة كرة النار مع شدة احالتها لما يجاورها حتى تصادم الفلك
حقيقة وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع في جانب منه فيدفع ما يجاوره
وهكذا الى ان يفتر وبالجملة فالتموج من الهواء هو الريح باى سبب يقع واما
الزوبعة والاعصار اعنى الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب

الزوبعه
والاعصار

الصاعدة تلاقى الريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة اذ ينفصل
ريح من سحابة فيقصد النزول فتعارضها في الطريق سحابة صاعدة فتدافعها
الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق
فيستدير فتنضغط الاجزاء الارضية بينها فتهبط ملتوية والحق ان ما شوهد
من احوال الرياح القالعة للاشجار والمختطفة للسفن من البحار وما تواتر
من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة
صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان ذلك الاسباب
المادية وقد يقع بين القمر والبصر غيم رطب الخ يشير الى سبب الهالة وقوس قزح

الهالة

اما الهالة

اما الهالة فسببها احاطة اجزاء رشيه صقليه كانها مرايا متراصة بغيم
رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس
القمر لان الشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه ويرى في كل واحد من
تلك الاجزاء الرشيه شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء
اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذى وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضئ
منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضئ فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان
المراة صغيرة لا تؤدى شكل المرئي بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدى كل واحد
من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دايرة مضيئه لكون الهيئة الحاصلة بين
تلك الاجزاء وبين المرئي واحدة وانما لا يرى السحاب الذى يقابل القمر لقوة
شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في ضوء القوى كاجزاء الهباء المتفرقة
في الصحراء واكثر ما تحدث الهالة فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو
ومن جهة على ريح تاتى من تلك الجهة وببطلانها بتخن السحاب على المطر
لتكثر الاجزاء المايئه وقد تتضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة
المذكورة احديهما تحت الاخرى ولا محالة تكون التحتانيه اعظم لكونها اقرب
وذكر بعضهم انه راى سبع هالات معا واما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة

الطفاوة

فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه

قوس قزح

انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مايئه شفافه صافية وكان
وراها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور الذى وراءه
شيء ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا
تلك الاجزاء المايئه انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس
فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا

على شكل قوس لان الشمس لو جعلت بمركز دائرة لكان المقدار الذى يقع من تلك
الدايرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدايرة لكان تمامها تحت الارض
وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كان القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس
فى وسط السماء واما اختلاف الوانها لان الناحية العليا تكون اقرب الى
الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها
واقل اشراقا فترى حمرة فى سواد وهو الارجوانى ويتولد بينهما كراثى مركب من
اشراق الحمرة وكدر الظلمة ورد بان ذلك يقتضى ان يتدرج من نصوح الحمرة
الى الارجوانيه من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على ان تولد الكراثى
انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاحمر والارجوانى كثير مناسبة
واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان وقد
شاهدت فى سنة ثلاث وستين وسبعماية فى خلاف جهة القمر قوسا على
الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تتم دايرة
ولم تكن الوانها فى صفاء الالوان الشمسيه واشراقها بل اكثف وكان ذلك
فى ليلة رشية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق النوع الثانى
ما يحدث على الارض مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثر لتحجر الارض عمل الحرارة
فى الطين اللزج بحيث تستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد الماء السيال
حجرا اما لقوة معدنية محجرة او لارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار
كما فى الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثير الزجا اما دفعة واما مرور الايام
يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان يجعل الزلزلة العظيمة طاينة من الارض
تلا من التلال ثم تحجرا وبان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء فى الصلابة والرخاوة
فتنحفر اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا

اختلاف الوان قوس قزح

ما يحدث على الارض

وتبقى الصلبة مرتفعة او بغيرة لك من الاسباب فهو الجبل او يحصل من
اكم عمارات تخربت وقد يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا كانها ساقات
الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقانى بعد تحجر التحتانى وقد سال
على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حايلا بينه وبين الاخر وقد يوجد
فى كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان هذه
المعمورات قد كانت فى سالف الدهر مغمورة فى البحر فحصل الطين اللزج
الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثر الجبال ويكون انحفار ما بينها باسباب
تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التى هى مادة
المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع
منها قدر يعتد به النوع الثالث ما يحدث فى الارض قد يعرض لجزء من الارض
حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد
تحت الارض بخارا ودخانا وريح او ما يناسب ذلك وكان وجه متكاثفا
عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض
تحرك فى ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة
واصوات هائله لشدة المحاكة والمصاكه وقد يسمع منها دوى لشدة الريح
ولا توجد الزلزلة فى الاراضى الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون
فى الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التى تكثر فيها الزلزله اذا حفرت
فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف
سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكاينه عن الشعاع دفعة وحصول البرد
الحاقن للرياح فى تجاويف الارض بالتحصيف بغتة ولا شك ان البرد
الذى يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج والابخرة التى تحدث

يمون الاحجار والجبال

منافع الجبال

الزلزله

تحت الارض ان كانت كثيرة ربما انقلبت مياها انشق منها الارض فان كان
لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجرى على الولاء لضرورة عدم الخلاء
فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر سيبرد بالبرد
الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الا ان يمنع مانع يحدث دفعة حدوث المياه
او على التدريج وان لم تكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم
تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب والعيون
وصادفت منفذا اندفعت اليه حدثت منها القنوات الجارية والآبار بحسب
مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه
الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ثم ما ذكر والآبار
فى الآثار العلوية اى التى فوق الارض والسفلية اى التى على وجهها وتحتها
انما هو رأى الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة والقنوات
القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس
وتجربة يشاهد امثالها كما يرى فى الحمامات من تصاعد الابخرة وانعقادها
وتقاطرها وفى البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفى المرايا
من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى
غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك
الآثار الى ما ذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها من قراين الاحوال ما يفيد
اليقين الحدسى ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض
دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى الاسباب اخر
لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض
اقليا وعن البعض اكثريا ولابد فى جملة ما ذكر من الاسباب بما يحكم الحدس

بانه

بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانيه لولاها لما كانت كافيه
فى ايجاب ما هى اسبابه فان من الرياح ما يقلع الاشجار العظام ويختطف
المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص
فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينفذ فى المتخلخل فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه
من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب فى الكيس ولا يحرق الكيس
الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب
ذوات الاذناب ما تبقى عدة شهور ويكون لها حركات طولية وعرضية الى
غير ذلك من الامور الغريبة التى ما يكفى فيها ما ذكر من الاسباب المادية والفاعلية
بل لابد من تاثير من القوى الروحانيه • الى هنا من شرح المقاصد للفاضل
التفتازانى رحمة الله عليه رحمة واسعة اعلم ان كرة الهوا بسبب ان ما
قرب منها الى كرة الارض والماء مختلطة بالاجزاء الارضية والمائيه التى ترتفع
عنها اليه دائما وان ما بعد منها صاف عن ذلك الاختلاط انقسمت الى كرتين
احاطت احديهما بالاخرى الاولى المحيطة هواء شفاف صاف عن شوب الكثافة
التى تحصل من اختلاط الاجزاء المائيه والارضية والثانيه المحاطة حصلت
لها بالاختلاط المذكور كثافة يقبل بها النور والظلمة وتسمى بهذا الاعتبار
كرة الليل والنهار وباعتبار اختلاطها بالابخرة كرة البخار وباعتبار حدوث
الرياح فيها كرة النسيم والمحاطة ببرودة ما اختلط بها من الاجزاء الارضية
والمائيه ان تكون باردة الا ان انعكاس الاشعة المسخنة من وجه الارض
يسخن منها ما قرب من كرة الارض الى حد معين من تحتها وما فوق ذلك
الحد باق على برودة يقتضيها تلك الاجزاء الباردة فهذه الكرة الباردة
من الهوا تسمى كرة الزمهرير • من شرح هداية الحكمة لخواجه زاده رحمه الله

وجه تسمية كائنات الجو وسبب حدوث الابخرة والادخنة وتسمية
تلك الكائنات بكائنات الجو اما لان اكثر هذه الاشياء تحدث فى الجو العالى
اولانه انما تحدث بتاثيرما فى جانب الجو من العلويات ولما كانت المبحوث
عنها فى هذا الفصل كلها متكونة من بخار او دخان كان الحرى ان نشتغل
اولا ببيان ماهيتهما فنقول اشعة الكواكب وغيرها من المسخنات اذا
اثرت فى مياه صادفتها فى بعض المواضع واستحال بعض تلك المياه
بتسخينها اجزاء هوائية تصاعدت بحسب اقتضاء سخونتها مختلطة باجزاء
اللطيفة المائية اختلاطا يرتفع به الامتياز الوضعى عن تلك المختلطات
فهذه المتصاعدات من الاجزاء الهوائية المتكونة عن الماء المختلطة
بالاجزاء المائية اللطيفة هى البخار واذا وقعت تلك المسخنات على بعض المواضع
الغايرة واحدثت بشدة التسخين هناك اجزاء نارية فتصادف تلك الاجزاء
النارية اجساما قابلة للاحتراق تتشبث بها واحدثت منها بالاحتراق
اجزاء هوائية متصاعدة مختلطة باجزاء ارضية لطيفة هبائية انفصلت
عن تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المتصاعدة مختلطة بالاجزاء الارضية
اللطيفة هى الدخان ه من الشرح المذكور فان قلت ما السبب فى ان الامطار
الصيفية حباتها كبار فى الاكثر والامطار الشتوية حباتها صغار فى الاكثر
وما السبب فى كثرة المطر فى بلاد الحبشة مع حرارة الهواء فيها قلت الابخرة
الصيفية فى الاكثر لا تخلو عن الادخنة التى هى مادة الريح فتتصل القطرات
بعضها ببعض فتكبر تلك القطرات وفى الشتاء يكون الهواء ساكنا فلا تتصل
القطرات واما كثرة المطر فى بلاد الحبشة فلاندفاع الابخرة وانضغاطها
بسبب الجبال المانعة من الريح والله اعلم بحقايق الامور ه من الشرح المذكور

المقالة

المقالة الثالثة من القسم الثانى من الكتاب الرابع من المطالب فى اعادة الكلام
فى تقرير الوجوه الدالة على ان اله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها
فصول الفصل الاول فيما يجرى مجرى المقدمة اعلم انا قد ذكرنا وجوها كثيرة
فى اثبات كونه تعالى قادرا ونريد ان نذكر ههنا وجوها اخرى فنقول الكلام
فى هذا الباب مرتب على قسمين احدهما فى الاعتبارات الماخوذة من اصول الحكمة
الدالة على ان مدبر العالم يجب ان يكون فاعلا مختارا لا علة موجبة والثانى
الدلائل المذكورة فى هذا الباب فى القرآن المجيد فاذا ضممت الدلائل العقلية
المذكورة فى باب القادر الى هذه الوجوه بلغت مبلغا عظيما فى الكثرة والقوة
اما القسم الاول وهو الاعتبارات الماخوذة من اصول الحكمة فاعلم ان قبل
الخوض فى شرح تلك الاعتبارات يجب تقديم مقدمة وهى ان هذه الاجسام
المحسوسة متناهية وكل متناه فهو متشكل ينتج ان هذه الاجسام المحسوسة
متشكلة وهذه الاشكال قسمان احدهما الاشكال التى حصلت على سبيل الاتفاق
من غير ان يحتاج حصولها الى فعل فاعل حكيم والثانى الاشكال التى يشهد
صريح العقل بانها لم تحصل الا بقصد فاعل حكيم اما القسم الاول فمثل الحجر
المنكسر والكوز المنكسر فانه لابد وان يكون لتلك القطعة من الحجر والخزف
شكل مخصوص معين الا ان صريح العقل شاهد بان ذلك الشكل المخصوص وقع
على سبيل الاتفاق ولا يتوقف حصولها على فعل فاعل مختار واما القسم
الثانى فهو مثل الاشكال الواقعة على وفق المصالح والمنافع ونذكر منها مثالا
واحدا وهو انا لما نظرنا الى الابريق راينا فيه ثلثة اشياء احدها الراس الواسع
وثانيها البلبلة الضيقة وثالثها العروة فلما تاملنا فى هذه الاحوال الثلثة
وجدناها موافقة لمصلحة الخلق فانه لابد من توسيع راس الابريق حتى يدخل

الماء فيه بالسهولة ولابد من ضيق بلبلته حتى يخرج الماء منها بقدر الحاجة
ولا بد لها من العروة حتى يقدر الانسان على ان ياخذها بيده فلما وجدنا هذه
الاجزاء الثلثة في الابريق مطابقة للمصلحة شهد عقل كل احد بان فاعل
هذا الابريق لابد وان يكون قد فعله بناء على الحكمة ورعاية للمصلحة ولو ان
قايلا قال ان هذا الابريق تكون بنفسه من غير قصد قاصد حكيم ولا فعل فاعل
عالم بل اتفق تكونه بنفسه كما اتفق تشكل هذه القطعة بهذا الشكل الخاص من
غير قصد قاصد حكيم ولا جعل جاعل عليم لشهدت الفطرة السليمة بان
هذا القول باطل محال اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انا لما شاهدنا في الابريق
هذه الاجزاء الثلثة مطابقة للمنفعة موافقة للمصلحة شهدت الفطرة
الاصلية والغريزة الفطرية بانه لابد لها من فاعل حكيم ومقدر عليم فاذا
تاملنا في السموات والكواكب وفي احوال العناصر الاربعة وفي احوال الاثار العلوية
والمعادن والنبات والحيوان ولاسيما الانسان وجدنا من الحكم القاهرة والدلايل
الباهرة ما غرقت العقول فيها وحارت الالباب في وصفها لاجرم كانت هذه
الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار الحكيم الرحيم اولى ومتى ثبت القول
بالفاعل المختار فقد ثبت القول بحدوث العالم لامحالة **الفصل الثاني** في شرح
منافع الشمس نقول ان اثار الحكمة في تخليق الشمس ظاهرة من وجوه الاول انه
سبحانه قدر لحركات الكواكب الثلثة العلوية على محيطات تداويرها ان يكون
مجموعها مع حركات مراكزها على محيطات حواملها مساويا لحركة الشمس الوسطى
فلاجرم صارت هذه الكواكب في ذرى تداويرها مقارنة للشمس وفي حضيض
تداويرها مقابلة لها واما السفليان فجعلت حركة مركز تدويرهما مساوية لحركة
الشمس الوسطى فلاجرم قد استوفت الحكمة البالغة اقسام الحركة في مراكز التداوير اليها

عليها

عليها مدار الادوار فان حركة مركز تدوير السفليين مساوية لحركة مركز
تدوير الشمس وحركات مراكز تداوير الثلثة العلوية انقص من حركة الشمس وحركة
مركز تدوير القمر اسرع من حركة الشمس وبهذا الطريق يظهر ان الشمس بالنسبة
كالسلطان بالنسبة الى العبيد وساير الكواكب يتحركون حولها على نسب مخصوصة
موافقة للحكمة والمصلحة بل نقول انه تعالى خلق الشمس في الفلك كالملك في
العالم فالكواكب لها كالجنود للملك والافلاك كالاقاليم والبروج كالبلدان والدرجات
كالمحلات والدقايق كالازقة ولما كان الامر كذلك لاجرم صار موضعها في
الفلك المتوسط كما ان دار الملك يجب ان يكون في وسط المملكة وبيانه ان جملة
العالم احدى عشر كرة خمسة منها فوق فلك الشمس وهي فلك المريخ والمشتري وزحل
وفلك الثوابت والفلك الاعظم وخمسة اخرى تحت فلك الشمس وهي فلك الزهرة
وعطارد والقمر ثم الكرة اللطيفة وهي النار والهواء والكرة الكثيفة وهي الماء
والارض فلما كان الشمس كالسلطان لعالم الاجسام لاجرم جعل مكانها في وسط
كرات العالم الوجه الثاني ان القمر يزداد نوره وينقص بسبب قربه من الشمس
وبعده عنها وكثير من الناس يزعم ان انوار ساير الكواكب مقتبسة ايضا من
الشمس ولولا ان جرم القمر ليس نوره نورا ذاتيا بل عرضيا مستفادا من الشمس
والا لما عرض له الخسوف ولولا الخسوف لتعذر معرفة موضعه الحقيقي من الفلك
بسبب ما يحصل فيه من اختلاف المنظر لاجل قربه من الارض ولو لم يعرف
الموضع الحقيقي للقمر لتعذر معرفة المواضع الحقيقية لساير الكواكب فكان
حصول الخسوف للقمر كالمفتاح الحقيقي لمعرفة مواضع الاجرام النيرة الفلكية
الوجه الثالث ان الشمس اذا ظهرت اخفت بكمال شعاعها ساير الكواكب الا انها
وان خفيت الا ان قوتها باقية ولذلك فانه يكون يوم من الصيف احر من يوم اخر

وما ذاك الا بسبب ان الشمس اذا قارنت فی ممرها کوکبا حارا فانه یزداد
حر الهواء وبالضد منه فی جانب البرد الوجه الرابع انا نری جمیع الحیوانات
فی اللیل کالمیت فاذا طلع نور الشمس ظهرت فی اجساد الحیوانات نور الحیاة
فیجری هذا مجری ما اذا قیل ان طلوع نور الشمس نفخ فی ابدان الحیوانات قوة
الحیاة وکل ما کان طلوع ذلك النور اتم کان ظهور قوة الحیاة فی الابدان
اکمل ثم کلما طلع قرص الشمس رایت الناس وسایر الحیوانات یخرجون من مساکنهم
ویبتدئون الحرکة وما دامت الشمس صاعدة الی وسط سمایهم کانت حرارتهم
فی الزیادة والقوة فاذا انحدرت الشمس من وسط السماء فکانها اخذت فی
الضعف لاجرم اخذت حرکات اهل تلك المساکن وقواهم فی الضعف فلا یزال
کذلك الی زمان غیبوبة الشمس فاذا غابت وظهر الظلام فی العالم استولی
الخوف والفزع والفتور والنقصان علی الخلق ورجعت الحیوانات الی بیوتها
واجحرتها فاذا غاب الشفق هدات الابدان وسکنت وصارت کالمیتة
المعدومة الحیاة فاذا طلع الصبح علیهم عادت الاحوال المذکورة مرة اخری
وهذا یدل علی انه تعالی دبر احوال النیر الاعظم بحیث صار کالسلطان لعالم
الاجسام فی السموات وفی العناصر الوجه الخامس من منافع الشمس انها متحرکة
فانها لو کانت واقفة فی موضع واحد لاشتدت السخونة فی ذلك الموضع
ولاشتد البرد فی سایر المواضع لکنها تطلع فی اول النهار من المشرق فیقع
نورها علی ما یحاذیها من جهة المغرب ثم لا تزال تدور وتغشی جهة حتی تنتهی
الی المغرب فتشرق حینئذ علی الجوانب الشرقیة فحینئذ لا یبقی موضع مکشوف
فی الشرق والغرب الا ویاخذ حظا من شعاع الشمس واما بحسب الجنوب والشمال
فجعلت حرکتها مایلة عن منطقة الفلك الاعظم فانه لو لم یکن للشمس حرکة فی

الميل

المیل لکان تاثیرها مخصوصا بمدار واحد وکانت سایر المدارات تخلو عن المنافع
الحاصلة منها وکان یبقی کل واحد من المدارات علی کیفیة واحدة ان فات
کانت حارة افنت الرطوبات واحالتها کلها الی النارية ولم یتکون المتولدات
فیکون الموضع المحاذی لممر الشمس علی کیفیة الاحتراق والموضع البعید عنه
علی کیفیة البرد والمتوسط بینهما علی کیفیة متوسطة فیکون فی موضع
شتاء دایم فیه النیوة والفجاجة وفی موضع اخر صیف دایم یوجب الاحتراق
وفی موضع آخر ربیع وآخر خریف لا یتم فیه النضج وایضا لو لم یکن عودات
متتالیة للشمس بل کانت تتحرك بطئة لکان هذا المیل قلیل النفع وکان
التاثیر شدیدا لافراط فکان یعرض قریبا مما لو لم یکن میل ولو کانت حرکتها
اسرع من هذه لما کانت المنافع وما تمت فاما اذا کان هناك میل یحفظ الحرکة
فی جهة مدة ثم ینتقل عنها الی جهة اخری بمقدار الحاجة ویبقی فی کل جهة
برهة من الدهر تم بذلك التاثیر وکملت منفعته الوجه السادس من منافع
وجود الشمس انه تعالی حرکتها بحیث یحصل لها فی الحرکة اوج وحضیض فعند حصولها
فی الاوج تبعد عن الارض وعند حصولها فی الحضیض تقرب من الارض وبسبب
القرب من الارض تعظم السخونة فی المواضع التی تحاذیها مدار الحضیض والسخونة
جاذبة للرطوبات لاجرم تنجذب البخار الی الجانب الذی یسامته حضیض الشمس
واذا انجذبت البخار الی ذلك الجانب انکشف الجانب الذی یحاذیه الاوج ولم یبق
البحر علی وجهه فصار احد جوانب الارض صالحا لمساکن الحیوانات البریة لا سیما
الانسان الذی هو اشرف الحیوانات الموجود فی عالم الکون والفساد الوجه السابع
من منافع الشمس ان کل موضع تکون الشمس بعیدة جدا عن مسامتتها اشتد
البرد فیه مثل الموضعین اللذین تحت القطبین فانه لا یکون هناك حیوان

حيوان ولا نبات ينبت ويكون هناك ستة اشهر نهارا وستة اخرى ليلا
ويكون هناك رياح عاصفة وتشتد ظلمته ويدل عليه البحر الارمنى فانه اقرب
الى مدار الشمس من الموضع المذكور بكثير مع انه تشتد فيه الرياح العواصف وتشتد
ظلمته حتى انه لا يمكن ركوبه لشدة البرد وظلمته ويستدل عليه ايضا بالبحر
الشامى فانه اذا صارت الشمس فى اوايل العقرب الى ان تصير الى اوايل الحوت
ففى هذه الاشهر لا يستطيع الناس ركوبه لوجه ثالث من الاستقرآء يدل
على ان السبب الظاهر فى اختلاف الناس فى اجسامهم والوانهم واخلاقهم
وطبايعهم وسيرهم احوال الشمس فى الحركة وذلك لان الناس على ثلثة اقسام
احدها الذين يسكنون تحت خط الاستوآء الى ما يقرب من المواضع التى
يحاذيها ممر راس السرطان وهم يسمون بالاسم العام السودان والسبب
فيه ان الشمس تمر على سمت روسهم فى السنة اما مرة او مرتين فتحرقهم وتسود
ابدانهم وشعورهم والذين مساكنهم اقرب الى خط الاستوآء فهم الزنج
والحبشة فان الشمس لقوة تاثيرها فى مساكنهم تحرق شعورهم وتسودها وتجعلها
جعدة وكثيفة وتجعل وجوههم قحلة وجثثهم عظيمة واخلاقهم
وحشية واما الذين مساكنهم اقرب الى محاذاة ممر راس السرطان فالسواد
فيهم اقل وطبايعهم اعدل واخلاقهم انس واجسامهم اقضف وهم اهل الهند
واليمن وبعض المغاربة وكل العرب واما القسم الثانى من اهل الارض فهم
الذين مساكنهم على ممر راس السرطان الى محاذاة بنات النعش الكبرى فهم يسمون
بالاسم العام البيضان وهؤلاء لاجل ان الشمس لا تسامت روسهم ولا تبعد
ايضا عنهم بعدا كثيرا حتى يعرض لهم شدة من الحر والبرد فلا جرم صارت
الوانهم متوسطة ومقادير اجسامهم معتدلة واخلاقهم حسنة كاهل

فان السبب فى اختلاف الناس اجساما والوانا واخلاقا من احوال الشمس

الصين

الصين والترك والخراسان والعراق والشام ثم هؤلاء من كان منهم
اميل الى ناحية الجنوب كان اتم فى الذكاء والطف لقربه من منطقة البروج
وممر الكواكب المتحيرة وتكون حركتهم اليق بحركات الكواكب فى السرعة والخفة
ومن كان منهم يميل الى ناحية المشرق فهم اقوى نفسا واشد تذكيرا لان
المشرق يمين الفلك لان الكواكب منه تطلع والانوار من جانبه تظهر واليمين
اقوى ومن كان الى ناحية المغرب فهو لين نفسا واشد تانيسا واكثر
كتمانا للامور لان هذه الناحية منسوبة الى القمر ومن شان القمر ظهوره
بعد الكتمان واما القسم الثالث من اهل الارض فهم الذين مساكنهم محاذية
لبنات النعش وهم الصقالبة والروس فانهم لكثرة بعدهم عن ممر البروج
وحرارة الشمس صار البرد عليهم ابرد والرطوبات الفضلية اكثر لانه
ليس هناك من الحر ما ينشفها وينضجها فلذلك صارت الوانهم بيضا وشعورهم
سبطة شقرة وابدانهم عظيمة رخصة وطبايعهم مايلة الى البرد واخلاقهم
وحشية واعلم ان كل واحد من هذين الطرفين وهما الاقليم الاول
والسابع فانه يقل فيه العمران وتنقطع بعض العمارات عن بعض لغلبة
الكيفيتين الفاعليتين ثم لا تزال العمارة فى الاقليم الثانى والسادس
والثالث والخامس تزداد فيقل الخراب فيها واما الاقليم الرابع فانه متواصل
اعتدال العمارات ويقل الخراب فيه وذلك لاجل فضل الوسط على الاطراف با
المزاج وكل هذه الاحوال دالة على ان احوال هذا العالم مربوطة باحوال
الشمس فان قيل زعمتم ان الاقليم الرابع افضل الاقاليم وعليه سؤالان
الاول ان الادوية النافعة لا يتولد شى منها فى الاقليم الرابع وانما يتولد
فى ساير الاقاليم والثانى انه لم يخرج عن هذا الاقليم احد من الانبيآء والجواب

عن الاول ان الدواء انما يكون دواء اذا كانت احدى الكيفيات غالبة وكانت
القوة السمية غالبة عليه وهذا انما يتولد فى الاقاليم الخارجة عن الاعتدال
اما الاقليم الرابع فانه لما كان معتدلا لا جرم لا يتولد فيه الا الاجسام الغذايية
المعتدلة اما الاجسام الدوائية فانها لا بد وان تكون خارجة عن الاعتدال
فلهذا السبب لا تتولد الادوية فى هذا الاقليم والجواب عن الثانى ان عقول
اهل الاقليم الرابع كاملة غزيرة متوفرة وبعضهم يقرب من البعض فى
الكمال فلا جرم لم يخرج منهم الانبياء اما ساير الاقاليم فالنقصان غالب
عليهم فاذا اتفق خروج انسان كامل عظيم الكمال لا جرم ظهر التفاوت
ظهورا منتهيا الى احد الاعجاز الوجه التاسع من احوال الشمس ان المواضع
التى تسامتها الشمس على قسمين احدهما موضع حضيضه وغاية قربه من
الارض فهذه المواضع هى البرارى الجنوبية وهى محترقة نارية لا تكون
فيها حيوان اما المواضع المقاربة لتلك المواضع فسكانها كلهم سود
الالوان لاحتراق موادهم وجلودهم بسبب ذلك الهواء المحترق بالشمس
واما المواضع المسامتة لا وجه فى جانب الشمال فهى غير محترقة بل معتدلة
ثم قد ثبت فى المجسطى ان التفاوت الحاصل بسبب قربها وبعدها من
الارض قليل فبسبب حصول ذلك القليل صار الجانب الجنوبى محترقا
فعلمنا بهذا الطريق ان الشمس لو حصلت فى فلك الثوابت لفسدت الطبايع
من شدة البرد ولو انها انحدرت الى فلك القمر لاحترق هذا العالم بالكلية
فلهذا السبب قدر الحكيم الرحيم الناظر بعباده ان جعل الشمس وسط
الكواكب السبعة ليكون بحركتها الطبيعية المعتدلة وقربها المعتدل تبقى
الطبايع والمطبوعات فى هذا العالم على حد الاعتدال واما اهل الاقليم الاول

فلاجل

الاول ان

فلاجل قربهم من الموضع المسامت لحضيض الشمس كانت سخونة هواهم شديدة
فلا جرم هم اكثر سوادا الا ان تاثير الشمس فيهم عظيم واما اهل الاقليم الثانى
فهم سمر اللون واما اهل الاقليم الثالث والرابع فهم اعدل مزاجا بسبب
اعتدال الهواء وايضا فغاية ارتفاع الشمس انما يكون عند كونها فى ابعد بعدها
عن الارض فلا جرم صار اهل هذين الاقليمين موصوفين بالصفات الكريمة
والصور الجميلة واما اهل الاقليم الخامس فان سخونة الهواء هناك اقل من
الاعتدال بمقدار يسير فلا جرم صار فى حيز البرد والثلوج وصارت طبايع
اهله اقل نضجا من طبايع اهل الاقليم الرابع الا ان بعدهم عن الاعتدال
قليل واما الاقليم السادس والسابع فاهلهما مجون ينيون ولغلبة البرد
والرطوبة عليهم اشتد بياض الوانهم وزرقة عيونهم وعظمت وجوههم
واستدارت فقد تبين ان اختلاف طبايع الناس فى صدورهم واشكالهم
والوانهم بسبب اختلاف احوال الشمس فى القرب والبعد واما اختلاف الناس
فى الاخلاق والطبايع فهو تابع لاختلاف امزجتهم فان الوهم المؤثر الذى
للهند لا يكاد يوجد فى غيرهم وكذلك الشجاعة فى الترك وسوء الاخلاق فى
المغاربة لا يوجد مثله للمشارقة الوجه العاشر من تاثيرات الشمس اختلاف الفصول
الاربعة بسبب انتقالها فى ارباع الفلك ولا شك ان السبب فى تولد النبات
ونضجها وكمال حالها ليس الا هذه الفصول الاربعة فلما كان السبب لحدوث
الفصول الاربعة هو الشمس والسبب لتولد النبات هو الفصول الاربعة والسبب
لتولد الحيوانات هو النبات صارت الشمس كالاصل لكل حوادث هذا العالم
الوجه الحادى عشر فى تاثير الشمس فى النبات وهو من وجوه احدها ان الشمس
اذا تباعدت عن سمت الراس اشتد البرد فى الهواء واستولى البرد على ظاهر الارض

فيقوى الحر فى باطن الارض وتتولد فيه الابخرة اللطيفة الموافقة لتكون المعا
المعادن وانفلاق الحب فى بطن الارض فاذا مالت الشمس الى سمت الرؤس
وزال البرد واعتدل الهوا خرجت تلك السنطايا من بطن الارض الى ظهرها
ثم ان الهواء المتسخن بسبب قوة الشمس يؤثر فيه فيحصل النضج والكمال
فى الزروع والثمار وثانيها ان تاثير الشمس فى النبات بسبب الحركة اليومية
محسوس والدليل عليه ان الريحان الذى يقال له النيلوفر والاذريون وورق
الخروع وغيرها فانها تنمو وتزداد عند اخذ الشمس فى الارتفاع والصعود
فاذا غابت الشمس ضعفت وذبلت وثالثها ان الزروع والنبات لا تنمو
ولا تنشو الا فى المواضع التى تطلع عليها الشمس او يصل اليها قوة حرها ورابعها
ان وجود بعض انواع النبات فى بعض البلاد فى الحر والبرد الذى لا سبب له الا
حركة النير الاعظم فان النخيل تنبت فى البلاد ولا تنبت فى البلاد الباردة
وكذلك شجرة الاترج والليمون والموز لا تنبت فى البلاد الباردة وفى الاقليم
الاول تنبت الافاويه الهندية التى لا تنبت فى ساير الاقاليم وفى البلاد
الجنوبية التى وراء خط الاستواء تنبت اشجار وفواكه وحشايش لا يعرف شى
منها فى البلاد الشمالية واما الحيوانات فيختلف الحال فى تولدها باختلاف
حرارة البلاد وبرودتها فان الفيل والنعام والببر توجد فى ارض الهند
ولا توجد فى ساير الاقاليم التى تكون دونها فى البرودة كذلك غزال المسك
والكركدن ربما لا يوجدان الا فى بلاد الترك وما يقربها وقد يوجد بعضها
فى البلاد التى هى اشد حرارة من بلاد الهند فان الفيلة توجد فى ساير البلدان
حتى فى البلاد الجنوبية التى هى بلاد السود اذا اعظم جسوما واطول اعمارا وكما
انعقاد الاجساد السبعة والاحجار والمعادن فمعلوم ان السبب فيها بخارات

تتولد

تتولد فى باطن الارض بسبب تاثير الشمس فاذا احتقنت تلك البخارات
فى قعور الجبال واثرت الشمس فى نضجها تولدت المعادن واما الامطار وساير
الاثار العلوية فلا شك فى ان تكونها من الابخرة والادخنه ولا شك ان
تولدها بقوة الشمس فلنكتف بهذا القدر من منافع الشمس **الفصل الثالث**
فى منافع القمر اعلم ان القمر لا نسبة له الى الشمس فى كبر الجسم وقوة التاثير
البتة الا ان له ايضا قوة عظيمة فى التاثير فى هذا العالم قال اهل التحقيق
تاثير الشمس فى الحر والبرد اظهر وتاثير القمر فى الرطوبة والجفاف اقوى وقولنا
الشمس تؤثر فى الحرارة والبرودة نعنى به انها عند القرب تفيد الحرارة وعند
البعد تفيد البرودة وكذا حال القمر فى الرطوبة والجفاف والذى يدل على ما ذكرنا
وجوه الاول اصحاب التجارب قالوا ان من البحار ما ياخذ فى الازدياد من حين
يفارق القمر الشمس الى وقت الامتلاء ثم انها تاخذ فى الانتقاص بعد الامتلاء
ولا يزال يستمر ذلك الانتقاص بحسب نقصان نور القمر حتى ينتهى الى غاية
نقصانه عند حصول المحاق ثم ياخذ فى الازدياد مرة اخرى كما فى الدور الاول — فى كيفية المد والجزر
ومن البحار ما يحصل فيه الجزر والمد فى كل يوم وليلة مع طلوع القمر وغروبه
وذلك موجود فى بحر فارس وبحر الهند وكذلك ايضا فى بحر الصين وكيفيته
انه اذا بلغ القمر مشرقا من مشارق البحر ابتدا البحر بالمد فلا يزال كذلك الى
ان يصير القمر الى وسط سماء ذلك الموضع فعند ذلك ينتهى المد منتهاه فاذا
انحط القمر من وسط سماء ذلك الموضع جزر الماء ورجع البحر ولا يزال كذلك
راجعا الى ان يبلغ القمر مغربه فعند ذلك ينتهى الجزر منتهاه فاذا زال القمر
من مغرب ذلك الموضع ابتدا المد هنالك فى المرة الثانيه ولا يزال زايدا
الى ان يصل القمر الى وتد الارض فحينئذ ينتهى المد منتهاه فى المرة الثانيه ثم

يبتدي الجزر ثانيا ويرجع الماء الى البحر حتى يبلغ القمر افق مشرق ذلك الموضع
فتعود الحالة المذكورة مرة اخرى ولان الارض مستديرة والبحر محيط بها على
استدارتها والقمر يطلع على كلها في مقدار اليوم والليلة فكلما تحرك القمر
قوسا صار موضع القمر افقا لموضع آخر من مواضع البحر وذلك الموضع يكون وسط
سماء لموضع آخر ومغربا لموضع آخر وفيما بين كل وتد من هذه الاوتاد تحصل
احوال الجزر فلا جرم يحصل لاجل هذه الاسباب احوال مختلفة مضطربة في البحر
واعلم ان سكان البحر كلما راوا في البحر انتفاخا وهيجان رياح عاصفة وامواج
شديدة علموا انه ابتداء المد واذا ذهب الانتفاخ وقلت الامواج والرياح
علموا انه وقت الجزر واما اصحاب الشطوط والسواحل فانهم يجدون عندهم
في وقت المد للماء حركة من اسفله الى اعلاه فاذا رجع الماء ونزل فهناك وقت
الجزر الوجه الثاني من آثار القمر ان ابدان الحيوانات في وقت زيادة ضوء
القمر تكون اقوى واسخن وبعد الامتلاء يكون اضعف وابرد وتكون الاخلاط
التي في بدن الانسان ما دام القمر زايدا في ضوئه فانها تكون ازيد ويكون
ظاهر البدن اكثر رطوبة وحسنا فاذا نقص ضوء القمر صارت هذه الاخلاط
في غور البدن والعروق وازداد ظاهر البدن يبسا الوجه الثالث اختلاف
اختلاف احوال البحرانات وتفاوت ايامها وكل ذلك مبني على زيادة نور
القمر ونقصانه الوجه الرابع شعر الحيوان فانه ما دام القمر زايدا في ضوئه
فانه يسرع نباته ويغلظ ويكثر فاذا اخذ ضوء القمر في الانتقاص ابطا نباته
ولم يغلظ وايضا البان الحيوانات تكثر في اول الشهر الى نصفه ما دام القمر زايدا
في الضوء فاذا نقص ضوء القمر نقصت غزارتها وكذلك ايضا ادمغة الحيوانات
تكون زايدة في اول الشهر مما في آخره وكذا القول في بياض البيض ثم قالوا هذه

الاحوال تختلف بسبب حال القمر في اليوم الواحد فان القمر اذا كان فوق
الارض في الربع الشرقي فانه تكثر البان الضروع وتزداد ادمغة الحيوانات
فاذا زال القمر وغاب عنهم نقصت نقصانا ظاهرا وهذه الاعتبارات
تظهر عند الاستقراء ظهورا بينا ومما يقوي ذلك ان الانسان اذا نام
او قعد في ضوء القمر حدث في بدنه الاسترخاء والكسل ويهيج عليه الزكام
والصداع واذا وضعت لحوم الحيوانات مكشوفة تحت ضوء القمر تغير طعمها
وروايحها الوجه الخامس انه توجد السمكة في البحار والآجام والمياه الجارية
اذا كان من اول الشهر الى الامتلاء فانها تخرج من قعور الآجام والبحار ويكون
سمنها ازيد واما من بعد الامتلاء الى الاجتماع فانها تدخل في القعور وتنقص
سمنها واما في اليوم بليلته فما دام القمر مقبلا من المشرق الى وسط السماء فانها
تخرج سمينة فاما اذا زال القمر عادت في اجحرتها ولا يكون في غاية السمن
وكذلك ايضا حشاشات الارض يكون خروجها من اجحرتها في النصف الاول
من الشهر اكثر من خروجها في النصف الثاني الوجه السادس ان الاشجار والغروس
اذا غرست والقمر زايد النور مقبل الى وسط السماء قويت وكثرت ونشات
وحملت واسرعت النبات وان كان ناقص النور زايلا عن وسط السماء كان
بالضد وكذلك القول في الرياحين والبقول والاعشاب فانها تكون ازيد نشوا
ونموا اذا كان القمر مقبلا من الاجتماع الى الامتلاء واما في النصف الاخير من
الشهر فالحال بالضد من ذلك والقرع والقثاء والخيار والبطيخ ينمو نموا بالغا
عند ازدياد الضوء واما في وسط الشهر عند حصول الامتلاء فهناك يعظم
النمو حتى انه يحصل التفاوت في الحس في الليلة الواحدة فكذلك المعادن
والينابيع فانها تزداد في النصف الاول من الشهر وينقص في الثاني

منه وذلك معروف عند اصحاب المعادن واعلم ان القمر انما كان قوى التاثير
فى هذا العالم لثلثة اوجه احدها ان حركات القمر سريعة وتغيراته كثيرة واما
سايرالكواكب فحركاتها بطيئة وتغيرات هذا العالم كثيرة فكان اسناد تغيرات
هذا العالم مع كثرتها الى حركات القمر اولى والثانى انه اقرب الكواكب من هذا
العالم فكان بالتاثير فيه اولى والثالث ان القمر بسرعة حركاته يمزج ابزار بعض
الكواكب بانوار الباقى ولاشك ان امتزاجاتها مباد لحدوث الحوادث فى هذا العالم
فكان القمر هو المبدأ القريب **الفصل الرابع فى احوال ساير الكواكب** اعلم ان
منافع الكواكب كثيرة ومن العجايب ان الكرات السبعة التى هى منازل السيارات
السبعة قدرها الحكيم الرحيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود الى الاوج
ونزول الى الحضيض واحاط بهذه الكرات السبعة كرتان عظيمتان ادونهما
كرة الكواكب الثابتة واعلاهما الفلك الاطلس وحصل فى داخل الكرات السبعة
كرتان احدهما كرة الجسم اللطيف وهى كرة النار والهواء والاخرى كرة الجسم
الكثيف وهى كرة الماء والارض فالكرتان العاليتان اعنى كرة الثوابت والفلك
الاعظم هما الفاعلتان والكرتان اعنى كرة الكثيف واللطيف هما المنفعلتان
والكواكب السبعة المركوزة فى تداويرها المركوزة فى الكرات السبعة كالآلة
والاداة فهذه الكواكب اذا تصاعدت الى اوجاتها فكانها تاخذ القوى من
الكرتين العاليتين واذا هبطت الى حضيضاتها وقربت من العالم الاسفل
فكانها تودى تلك الاثار الى هذا العالم الاسفل ومن الاحوال العجيبة ان هذه
الكواكب السبعة لكل واحد منها حركات ستة فهى تتحرك لطبايعها من المغرب
الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم من المشرق الى المغرب وايضا فهى تميل تارة
الى الشمال واخرى الى الجنوب وايضا فهى تتحرك تارة الى فوق وذلك عند صعودها

الى اوجاتها

الى اوجاتها واخرى الى اسفل وذلك عند هبوطها الى حضيضاتها فهذه حركات
ستة حاصلة لكل واحد من تلك السبعة فهى اثنان واربعون حركة وينضم
اليها حركة فلك الثوابت بطبعه من المغرب الى المشرق وبالقسر على الضد من
ذلك فالمجموع اربعة واربعون وينضم اليها الحركة البسيطة الحاصلة للفلك
الاعظم فتكون الجملة خمسة واربعين نوعا من الحركة ثم اذا اعتبرنا انواع
الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك الممثلة والحاملة والتدويرات كثرت
الحركات جدا فاذا امتزجت واختلطت بلغت تلك الكثرة الى ما لا نهاية وكلها
واقعة على وجه يحصل بسببه نظام هذا العالم على الوجه الاكمل الاصوب
الى هنا من المطالب العالية للامام الهمام فخر الدين الرازى عليه الرحمة والغفران
الفصل الرابع من قواعد العقايد فى الايمان والاسلام وما بينهما من الاتصال
والانفصال وما ينطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف
فيه وفيه ثلث مسائل **مسئلة** اختلفوا فى ان الاسلام هل هو الايمان او غيره
وان كان غيره فهو منفصل يوجد دونه او هو مرتبط به يلازمه فقيل انهما
شئ واحد وقيل انهما شيئان لا يتوصلان وقيل انهما شيئان ولكن يرتبط
احدهما بالاخر وقد اورد ابو طالب المكى فى هذا كلاما شديد الاضطراب كثير
التطويل فلنهجم على التصريح بالحق من غير تعريج على نقل ما لا تحصيل له فنقول فى
هذا ثلثة مباحث بحث عن موجب اللفظين فى اللغة وبحث عن المراد بهما فى
اطلاق الشرع وبحث عن حكمهما فى الدنيا والاخرة والبحث الاول لغوى والثانى
تفسيرى والثالث فقهى شرعى البحث الاول فى موجب اللغة والحق فيه ان الايمان
عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق والاسلام
عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء

والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام
في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق فهو تسليم وترك للاباء والجحود
وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فموجب اللغة ان
الاسلام اعم والايمان اخص وكان الايمان عبارة عن اشرف اجزاء الاسلام فاذا
كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا البحث الثاني عن اطلاق الشرع
والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد وورد على
سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل اما الترادف ففي قوله تعالى
فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم
يكن بالاتفاق الا بيت واحد وقال الله تعالى ان كنتم امنتم بالله فعليه توكلوا
ان كنتم مسلمين وقال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس وسئل مرة مسلمين
عن الايمان فاجاب بهذه الخمسة واما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فاراد
بالايمان ههنا تصديق القلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان
والجوارح وفي حديث جبريل عليه السلام لما سأله عن الايمان فقال ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالقدر
خيره وشره فقال فما الاسلام فذكر الخصال الخمس فعبر بالاسلام عن تسليم
الظاهر بالقول والعمل وفي حديث سعد رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم
اعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد يا رسول الله تركت فلانا لم
تعطه وهو مؤمن فقال او مسلم فاعاد عليه فاعاده رسول الله صلى الله
عليه وسلم وروى ايضا انه سئل عليه السلام فقيل له اي الاعمال افضل فقال
الاسلام فقيل اي الاسلام افضل فقال الايمان وهذا دليل على الاختلاف

والتداخل

والتداخل وهو اوفق الاستعمالات للغة لان الاسلام عمل من الاعمال وهو افضلها
والاسلام هو تسليم اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وافضلها الذي
بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايمانا والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف
وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز
في اللغة اما الاختلاف فهو ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق بالقلب
فقط فهو موافق للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وباطنا وهو
ايضا موافق للغة فان التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول
الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن ان يوجد المعنى فيه فان من لمس غيره ببعض
بدنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على
التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه
جرى قوله تعالى قالت الاعراب امنا الخ وقوله في حديث سعد او مسلم لانه
فصل احدهما عن الاخر ويريد بالاختلاف تفاصل المسميين واما التداخل
فموافق ايضا للغة وهو ان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول
والعمل جميعا والايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو القلب وهو
الذي عنيناه بالتداخل وهذا موافق للغة في خصوص الايمان وعموم الاسلام
للكل وعلى هذا خرج قوله الايمان في جواب قول السائل اي الاسلام افضل لانه
جعل الايمان مخصوصا من الاسلام فادخله فيه واما استعماله على سبيل
الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان
كل ذلك تسليم وكذا الايمان ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه وادخال
الظاهر في معناه وهو جائز لان تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق
الباطن ونتيجته وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح

فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فا لاسم الاسلام ومطابقا له فلا يزيد عليه
ولا ينقص وعليه خرّج قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
البحث الثالث عن الحكم الشرعى وللاسلام والايمان حكمان اخروى ودنيوى
اما الاخروى فهو الاخراج من النار ومنع التخليد اذ قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان
وقد اختلفوا فى ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بان الايمان ما هو
فمن قايل يقول انه مجرد العقد ومن قايل يقول انه عقد بالقلب وشهادة
باللسان ومن قايل يزيد ثالثا وهو العمل بالاركان ونحن نكشف الغطاء عنه
ونقول من جمع بين هذه الثلث فلا اختلاف فى ان مستقره الجنه وهذه درجة
الدرجه الثانية ان يوجد الاثنان وبعض الثالث وهو القول والعقد
وبعض الاعمال ولكن ارتكب صاحبه كبيرة او بعض الكباير فعند هذا قالت
المعتزلة خرج بهذا عن الايمان ولم يدخل فى الكفر بل اسمه الفاسق وهو على
منزلة بين منزلتين وهو مخلد فى النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة
الثالثة ان يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الاعمال بالجوارح
وقد اختلفوا فى حكمه فقال ابو طالب المكى العمل من الايمان ولا يتم دونه وادعى
الاجماع فيه واستدل بادلة تشعر بنقيض غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا
وعملوا الصالحات اذ هذا يدل على ان العمل وراء الايمان لا من نفس الايمان
والا فيكون العمل فى حكم المعاد والعجب انه ادعى الاجماع فى هذا وهو مع ذلك
ينقل قوله عليه السلام لا يكفر احد الا بجحوده لما اقر به وينكر على المعتزلة قولهم
بالتخليد فى النار بسبب الكباير والقايل بهذا قايل بعين مذهب المعتزلة اذ
يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات فى الحال فهل هو فى الجنة فلا

بد وان يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فنزيد ونقول لو بقى حيا
حتى دخل عليه وقت صلاة فتركها ثم مات او زنى ثم مات فهل يخلد فى النار
فان قال نعم فهذا مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان العمل ليس ركنا من نفس
الايمان ولا شرطا فى وجوده ولا فى استحقاق الجنة به وان قال اردت به ان
يعيش مدة طويلة ولا يصلى ولا يقدم على شى من الاعمال الشرعية فما ضبط
تلك المدة وما عدد تلك الطاعات التى بتركها يبطل الايمان وما عدد الكباير
التى بارتكابها يبطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر اليه صاير
اصلا الدرجة الرابعة ان يوجد التصديق بالقلب فقبل ان ينطق باللسان
او يشتغل بالاعمال مات فهل نقول مات مومنا بينه وبين الله تعالى وهذا
مما اختلف فيه ومن شرط القول لتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان
وهذا فاسد اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال
ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف يخلد ولم يشترط فى
حديث جبريل عليه السلام للايمان الا التصديق بالله وملايكته واليوم الاخر
الحديث كما سبق الدرجة الخامسة ان يصدق بالقلب ويساعده من العمر
مهلة النطق بكلمتى الشهادة وعلم وجوبها ولكنه لم ينطق بها فيحتمل ان يجعل
امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة ونقول هو مومن غير مخلد
فى النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الايمان فلا بد ان يكون
الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه وهذا هو الاظهر اذ لا مستند
الا اتباع موجب الالفاظ ووضع اللسان ان الايمان عبارة عن التصديق
بالقلب وقد قال عليه السلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة
من الايمان ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب

وقال قايلون القول ركن اذ ليس كلمة الشهادة اخبارا عن القلب بل هو انشاء
عقد وابتدا شهادة والتزام وقد غلا في هذا الطايفة المرجئة فقالوا لا يدخل
النار اصلا وقالوا ان المومن وان عصى فلا يدخل النار وسنبطل ذلك
عليهم الدرجة السادسة ان يقول بلسانه لا اله الا الله محمد رسول الله
ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك في ان هذا في حكم الاخرة من الكفار وانه
مخلد في النار ولا نشك في انه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالايمة والولاة
من المسلمين لان قلبه لا نطلع عليه وعلينا ان نظن به انه ما قاله بلسانه
الا وهو منطو عليه بقلبه وانما نشك في امر ثالث وهو الحكم الدنيوي فيما
بينه وبين الله وذلك بان يموت له في هذه الحالة قريب مسلم ثم يصدق بعد
ذلك بقلبه ثم يستفتي ويقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت
والميراث الان في يدي فهل يحل لي بيني وبين الله تعالى او نكح مسلمة ثم
صدق هل يلزمه اعادة النكاح هذا في محل النظر فيحتمل ان يقال احكام الدنيا
منوطة بالقول الظاهر ظاهرا وباطنا ويحتمل ان يقال تناط بالظاهر
في حق غيره لان باطنه غير ظاهر لغيره وباطنه ظاهر له في نفسه بينه وبين
الله والاظهر والعلم عند الله تعالى انه لا يحل له ذلك الميراث ويلزمه اعادة
النكاح ولذلك كان حذيفة رضي الله عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين
وعمر رضي الله عنه كان يراعي ذلك منه فلا يحضر اذا لم يحضر حذيفة رضي
الله عنه الصلاة والصلاة فعل ظاهر في الدنيا وان في العبادات والتوقي
عن الحرام ايضا من جملة ما يجب لله تعالى كالصلاة وليس هذا مناقضا لقولنا
ان الارث حكم الاسلام وهو استسلام بل الاستسلام التام ما يشمل الظاهر
والباطن وهذه مباحث فقهية ظنية تبنى على ظواهر الالفاظ والعمومات

والاقيسة فلا ينبغي ان يظن القاصر في العلوم ان المطلب فيه القطع من حيث
جرت العادة بايراده في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع فما افلح من نظر
الى العادات والمراسم في العلوم فان قلت فما شبهة المعتزلة والمرجئة وما
حجة بطلان قولهم فاقول شبهتهم عمومات القرآن اما المرجئة فقالوا لا يدخل
المومن النار وان اتى بكل المعاصي لقوله تعالى فمن يومن بربه فلا يخاف بخسا
ولا رهقا ولقوله والذين امنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون ولقوله
تعالى كلما القي فيها فوج سالتهم خزنتها الم ياتكم نذير الى قوله فكذبنا وقلنا
ما نزل الله من شيء وقوله كلما القي عام فينبغي ان يكون كل من القي مكذبا
وبقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وهذا حصر واثبات
ونفي ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ امنون
والايمان راس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقد قال الله
تعالى انا لا نضيع اجر من احسن عملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الايمان
بهذه الايات اريد به الايمان مع العمل اذ بينا ان الايمان قد يطلق ويراد به
الاسلام وهو الموافقة بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التاويل اخبار
كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله يخرج من النار من كان في
قلبه مثقال ذرة من الايمان فكيف يخرج اذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فالاستثناء
بالمشية يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله تعالى الا ان الظالمين في عذاب مقيم
وقال تعالى من جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار فهذه العمومات
في معارضة عموماتهم ولا بد من تسليط التخصيص والتاويل على الجانبين

لان الاخبار مصرحة بان العصاة يعذبون بل قوله تعالى وان منكم الا واردها
كالصريح في ان ذلك لا بد منه للكل اذ لا يخلو مومن عن ذنب يرتكبه وقوله
لا يصليها الا الاشقى اراد به جماعة مخصوصين او اراد بالاشقى شخصا
معينا وقوله تعالى كلما القى فيها فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب
وعن هذه الاية وقع الاشعري وطايفة من المتكلمين انكار صيغ العموم وان
هذه الالفاظ تتوقف فيها الى ان ترد قرينة تدل على معناها واما المعتزلة
فشبهتهم قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا وقوله تعالى
والعصر ان الانسان في خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى
وان منكم الا واردها ثم قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا وقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم وكل آية ذكر العمل الصالح مقرونا فيها بالايمان
وقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم وهذه العمومات ايضا
مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فينبغي ان يبقى
له مشية في مغفرة ما سوى الشرك وكذلك قوله عليه السلام يخرج من النار
من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر
المحسنين فكيف يضيع اصل الايمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة وقوله
تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا اي لايمانه وقد ورد على مثل هذا السبب
فان قلت فقد مال الاختيار الى ان الايمان حاصل دون العمل وقد اشتهر عن
السلف قولهم الايمان عقد وقول وعمل فما معناه قلنا لا يبعد ان يعد العمل من
الايمان لانه مكمل له ومتمم كما يقال الراس واليدان هما الانسان ومعلوم انه يخرج
عن كونه انسانا بعدم الراس ولا يخرج عن كونه انسانا بعدم الراس ولا يخرج
عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك يقال التسبيحات والتكبيرات من الصلاة

وان كانت لا تبطل بفقدها فالتصديق بالقلب من الايمان كالقلب من وجود
الانسان اذ ينعدم بعدمه وبقية الطاعات كالاطراف وبعضها اعلى من بعض
وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن
والصحابة رضي الله عنهم ما اعتقدوا مذهب المعتزلة في الخروج عن الايمان
بالزنا ولكن غير مومن حقا ايمانا تاما كاملا كما يقال للعاجز المقطوع هكذا
الاطراف هذا ليس بانسان اي ليس له الكمال الذي هو وراء حقيقة الانسانية
مسئله فان قلت فقد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص يزيد
بالطاعة وينقص بالمعصية فان كان التصديق هو الايمان فلا يتصور
فيه زيادة ولا نقصان فاقول السلف هم الشهود العدول وما لاحد عن
قولهم عدول فما ذكروه حق وانما الشان في فهمه وفيه دليل على ان العمل
ليس من اجزاء الايمان واركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به والزايد موجود
والناقص موجود والشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان يزيد براسه
بل يقال يزيد بلحيته وسمنه ولا يجوز ان يقال الصلاة يزيد بالركوع والسجود
بل يزيد بالآداب والسنن فهذا تصريح بان الايمان له وجود ثم بعد الوجود
يختلف حاله بالزيادة والنقصان فان قلت فالاشكال قايم في ان التصديق
كيف يزيد وينقص وهو خصلة واحدة فاقول اذا تركنا المداهنة ولم نكترث
بتشغيب من يشغب وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال فنقول الايمان اسم مشترك
يطلق من ثلثة اوجه الاول انه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد
والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو ايمان العوام بل الخلق كلهم الا
الخواص وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشتد وتقوى وتارة تضعف
وتسترخي كالعقدة على الخيط مثلا ولا تستبعد هذا واعتبر باليهودي في

صلابته فی عقیدته التی لا یمکن نزوعه عنها بتخویف وتحذیر ولا تخییل
ووعظ ولا تحقیق وبرهان وکذا النصاری والمبتدعة ومنهم من یمکن
تشکیکه بادنی کلام ویمکن استنزاله عن اعتقاده بادنی استمالة او تخویف
مع انه غیر شاك فی عقدة کالاول ولکنهما یتفاوتان فی شدة التصمیم وهذا
موجود فی الاعتقاد الحق ایضا والعمل یوثر فی نماء هذا التصمیم وزیادته
کما یوثر سقی الماء فی نماء الاشجار ولذلك قال فزادهم ایمانا وقال تعالی فزادتهم
ایمانا وقال تعالی لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم وقد قال صلی الله علیه وسلم
فیما روی فی بعض الاخبار الایمان یزید وذلك بتاثیر الطاعات فی القلب
وهذا لا یدرکه الا من راقب احوال نفسه فی اوقات المواظبة علی العبادة
والتجرد لها بحضور القلب مع اوقات الفتور وادراك التفاوت فی السکون
الی عقاید الایمان فی هذه الاحوال حتی یزید عقده استعصاء علی من یرید
حله بالتشکیك بل من یعتقد فی الیتیم معنی الرحمة اذا عمل بموجب اعتقاده
یمسح راسه ویلطف به ادرك من باطنه تاکد الرحمة وتضاعفها بسبب
العمل وکذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه مقبلا او ساجدا لغیره احس
من قلبه بالتواضع عند اقدامه علی الخدمة وهکذا جمیع صفات القلب
یصدر منها اعمال الجوارح ثم یعود اثر الاعمال علیها ویوکدها ویزیدها
وسیاتی هذا فی ربع المهلکات والمنجیات عند بیان وجه تعلق الباطن
والاعمال بالعقاید والقلوب فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملکوت واعنی
بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس واعنی بالملکوت عالم الغیب المدرك
بنور البصیرة والقلب من عالم الملکوت والاعضاء واعمالها من عالم الملك ولطف
الارتباط ودقته بین العالمین انتهی الی حد ظن بعض الناس اتحاد احدهما بالاخر

وظن آخرون انه لا عالم الا عالم الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة ومن
ادرك الامرین وادرك تعددهما ثم ارتباطهما عبر عنه وقال

رق الزجاج ورقت الخمر … فتشابها وتشاکل الامر
فکانما خمر ولا قدح … وکانما قدح ولا خمر

ولنرجع الی المقصود فان هذا اعتراض خارجا عن علم المعاملة ولکن بین
العالمین ایضا اتصال وارتباط فلذلك تری علوم المکاشفة تتسلق کل
ساعة علی علوم المعاملة الی ان تکف عنها بالتکلف فهذا وجه زیادة
الایمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق ولهذا قال علی رضی الله عنه ان الایمان
لیبدو لمعة بیضاء فاذا عمل العبد الصالحات نما وزاد حتی یبیض القلب کله
وان النفاق لیبدو نکتة سوداء فاذا انتهت نمت وزادت حتی یسود القلب
کله فیطبع علی قلبه فذلك الختم فتلا قوله تعالی کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا
یکسبون الاطلاق الثانی ان یراد به التصدیق والعمل جمیعا کما قال الایمان
بضع وسبعون بابا وکما قال لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن واذا دخل
العمل فی مقتضی لفظ الایمان لم یخف زیادته ونقصانه وهل یوثر ذلك فی
زیادة الایمان الذی هو مجرد التصدیق هذا فیه نظر وقد اشرنا الی انه موثر
فیه الاطلاق الثالث ان یراد به التصدیق الیقینی علی سبیل الکشف وانشراح
الصدر والمشاهدة بنور البصیرة وهذا ابعد الاقسام عن قبول الزیادة
ولکنی اقول الامر الیقینی الذی لا شك فیه یختلف طمانینة النفس الیه فلیس
طمانینة النفس الی ان الاثنین اکثر من واحد کطمانینة الی ان العالم مصنوع
حادث وان کان لا شك فی کل واحد منهما بل الیقینیات تختلف فی درجات
الایضاح ودرجات طمانینة النفس الیه وقد ظهر فی جمیع الاطلاقات ان ما قالوه

من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من النار من
في قلبه مثقال ذرة من الايمان وفي بعض المواضع في حكم آخر مثقال دينار
فاي معنى لاختلاف مقاديره ان كان ما في القلب لا يتفاوت فان قلت ما وجه
قول السلف انا مومن ان شاء الله تعالى والاستثناء شك والشك في الايمان كفر
وقد كانوا يمتنعون عن جزم الجواب وقيل لعلقمة امومن انت فقال ارجو ان شاء الله
تعالى وقال الثوري نحن مومنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندري ما نحن
عند الله فما معنى هذه الاستثناءات فالجواب ان هذا الاستثناء صحيح وله اربعة
اوجه وجهان لا يستندان الى شك ووجهان يستندان الى شك لا في
اصل الايمان ولكن في خاتمته او كماله الوجه الاول الذي لا يستند الى الشك
الاحتراز من الجزم خيفة ما فيه من تزكية النفس قال الله تعالى فلا تزكوا
انفسكم وقال تعالى الم تر الى الذين يزكون انفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على
الله الكذب وقيل لحكيم ما الصدق القبيح قال ثناء الانسان على نفسه والايمان
من اعلى صفات الحمد والجزم به تزكية مطلقة وصيغة الاستثناء كانها تنقل
من عرف التزكية كما يقال للانسان انت طبيب او فقيه او مفسر فيقول نعم
ان شاء الله لكن لا في معرض الشك ولكن لاخراج نفسه عن التزكية والصيغة
صيغة الترديد والتضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف للازم من لوازم
الخبر وهو التزكية وبهذا التاويل لو سئل عن وصف ذم لم يحسن الاستثناء
الوجه الثاني التادب بذكر الله في كل حال واحالة الامور كلها الى مشية الله
فقد ادب الله سبحانه وتعالى نبيه عليه السلام فقال ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك الا ان يشاء الله ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال تعالى
لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين روسكم ومقصرين وكان الله

عالما بانه يدخل لا محالة وانه شاءه ولكن المقصود تعليمه ذلك فتادب رسول
الله صلى الله عليه وسلم في كل ما يخبر عنه معلوما كان او مشكوكا حتى قال لما
دخل المقابر السلام عليكم اهل دار قوم مومنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون
واللحوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الادب ذكر الله وربط الامور
به وهذه الصيغة دالة عليه حتى صار بعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة
فاذا قيل لك ان فلانا يموت سريعا فتقول ان شاء الله فيفهم منه رغبتك
لا تشككك واذا قيل فلان سيزول مرضه ويصح فتقول ان شاء الله بمعنى
الرغبة وقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك الى معنى الرغبة فكذلك
العدول الى معنى التادب بذكر الله عز وجل كيف كان الامر الوجه الثالث
مستنده الشك ومعناه انا مومن حقا ان شاء الله اذ قال الله تعالى لقوم مخصوصين
باعيانهم اولئك هم المومنون حقا فانقسموا الى قسمين ويرجع هذا الى الشك
في كمال الايمان لا في اصله وكل انسان شاك في كمال ايمانه وذلك ليس بكفر
والشك في كمال الايمان حق من وجهين احدهما من حيث ان النفاق يزيل كمال
الايمان وهو خفي لا يتحقق البراءة منه والثاني انه يكمل بالطاعات ولا يدرى
وجودها على الكمال اما العمل قال الله تعالى انما المومنون الذين امنوا بالله
ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اولئك هم
الصادقون فيكون الشك في هذا الصدق وكذلك قال ولكن البر من آمن بالله
واليوم الآخر الآية فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدايد
ثم قال اولئك الذين صدقوا واما ارتباطه بالبراءة عن النفاق والشرك الخفي
فقوله صلى الله عليه وسلم اربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام
وصلى وزعم انه مومن اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا اؤتمن خان واذا

خاصم فجر وفي بعض الروايات واذا عاهد غدر وقال بعض العلماء اقرب الناس
من النفاق من يرى انه برئ منه قال ابو سليمان الداراني سمعت من بعض الامرآء
شيئا فاردت ان انكره فخفت ان يامر بقتلي ولم اخف من الموت ولكن خشيت
ان يعرض لقلبي التزين للخلق عند خروج روحي فكففت وهذا من النفاق
الذي يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفاءه لا اصله فالنفاق
نفاقان احدهما يخرج من الدين ويلحق بالكافرين ويسلك في زمرة المخلدين
في النار والثاني يفضي الى النار الى مدة او ينقص من درجات عليين ويحط
من رتبة الصديقين وذلك مشكوك فيه فلذلك حسن الاستثناء واصل
هذا النفاق تفاوت السر والعلانيه والامن من مكر الله تعالى والعجب
وامور اخر لا يخلو عنها الا الصديقون الوجه الرابع هو ايضا مستند الى
الشك وذلك من خوف الخاتمة فانه لا يدري ايسلم له الايمان عند الموت ام لا
فان ختم بالكفر نعوذ بالله حبط الايمان السابق لانه موقوف على سلامة الاخر
والعاقبة مخوفة ولاجلها كان اكثر بكاء الخائفين لاجل انها ثمرة القضية
السابقة والمشية الازلية التي لا تظهر الا بظهور المقضي به ولا مطلع عليه
لاحد من البشر فخوف الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر في الحال ما سبقت
الكلمة بنقيضه فمن الذي يدري انه الذي سبقت له من الله الحسنى فيحسن
الشك فيه . الى هنا من احياء العلوم من اخر كتاب قواعد العقايد للغزالي رح

بسم الله الرحمن الرحيم

يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول فاصلحوا ذات بينكم واطيعوا
الله ورسوله ان كنتم مؤمنين وقع اختلاف بين المسلمين في غنايم بدر وفي
قسمتها فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تقسم ولمن الحكم في

قسمتها فسألوا رسول الله كيف تقسم ولمن الحكم في قسمتها اللمهاجرين ام
للانصار ام لهم جميعا فقيل له قل لهم هي لرسول الله وهو الحاكم فيها خاصة
يحكم فيها ما يشاء ليس لاحد غيره فيها حكم وقيل شرط لمن كان له بلاء في ذلك
اليوم ان ينفله فتسارع شبانهم حتى قتلوا سبعين واسروا سبعين
فلما يسر الله الفتح اختلفوا فيما بينهم وتنازعوا فقال الشبان نحن المقاتلون
وقال الشيوخ والوجوه الذين كانوا عند الرايات كنا ردآءكم وفئة تنحازون
اليها ان انهزمتم وقالوا لرسول الله المغنم قليل والناس كثير وان تعط
هولاء ما شرطت لهم حرمت اصحابك فنزلت وعن عبادة بن الصامت نزلت
فينا يا معشر اصحاب بدر حين اختلفنا في النفل وساءت فيه اخلاقنا فنزعه
الله من ايدينا فجعله لرسول الله فقسمه بين المسلمين على السواء وكان ذلك
تقوى الله وطاعة رسوله واصلاح ذات البين وقرا ابن مسعود رض يسألونك
الانفال اي يسألك الشبان ما شرطت لهم من الانفال فان قلت ما معنى الجمع
بين ذكر الله والرسول في قوله قل الانفال لله والرسول قلت معناه ان حكمها
مختص بالله ورسوله يامر الله بقسمتها على ما تقتضيه حكمته ويمتثل
الرسول امر الله فيها وليس الامر في قسمتها مفوضا الى راي احد والمراد
ان الذي اقتضته حكمة الله وامر به رسوله ان يواسي المقاتلة المشروط
لهم التنفيل الشيوخ على ما تقتضيه حكمته الذين كانوا عند الرايات فيقاسموهم
على السوية ولا يستأثروا بما شرط لهم فانهم ان فعلوا لم يؤمن ان يقدح ذلك
فيما بين المسلمين من التحاب والتصافي فاتقوا الله في الاختلاف والتخاصم
وكونوا متحدين متاخين في الله واصلحوا ذات بينكم وتواسوا وتساعدوا فيما
رزقكم الله وتفضل به عليكم فان قلت ما حقيقة قوله ذات بينكم قلت احوال

بينكم يعني ما بينكم من الاحوال حتى يكون احوال الفة ومحبة واتفاق كقوله
بذات الصدور وهي مضمراتها لما كانت الاحوال ملابسة للبين قيل لها ذات
البين كقولهم اسقني ذا انايك يريدون ما في الاناء من الشراب وقد جعل التقوى
واصلاح ذات البين وطاعة الله ورسوله من لوازم الايمان وموجباته ليعلمهم
ان كمال الايمان موقوف على التوفر عليها ومعنى قوله ان كنتم مومنين كاملي الايمان
انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم
ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوة اولئك هم المومنون حقا
لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم واللام في قوله انما المومنون
اشارة اليهم اي انما الكاملو الايمان الذين من صفتهم كيت وكيت والدليل
عليه قوله اولئك هم المومنون حقا وجلت قلوبهم فزعت وعن ام الدرداء
الوجل في القلب كاحتراق السعفة اما تجد له قشعريرة قال بلى قالت فادع
الله فان الدعاء يذهبه يعني فزعت لذكره استعظاما له وتهيبا من جلاله
وعزة سلطانه وبطشه بالعصاة وعقابه وهذا الذكر خلاف الذكر في قوله
ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله لان ذلك ذكر رحمته ورأفته وثوابه
وقيل هو الرجل يريد ان يظلم او يهم بمعصية فيقال له اتق الله فينزع
زادتهم ايمانا ازدادوا بها يقينا وطمانينة نفس لان تظاهر الادلة اقوى
للمدلول عليه واثبت لقدمه وقد حمل على زيادة العمل وعن ابي هريرة رضي الله عنه
الايمان سبع وسبعون شعبة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان وعن عمر بن عبد العزيز
ان للايمان سننا وفرايض وشرايع فمن استكملها استكمل الايمان ومن لم يستكملها
لم يستكمل الايمان وعلى ربهم يتوكلون ولا يفوضون امورهم الى غير ربهم لا

يخشون

يخشون ولا يرجون الا اياه جمع بين اعمال القلوب من الخشية والاخلاص
والتوكل وبين اعمال الجوارح من الصلاة والصدقة حقا صفة للمصدر
المحذوف اي اولئك هم المومنون ايمانا حقا او هو مصدر موكد للجملة التي
هي اوليك هم المومنون كقولك هو عبد الله حقا اي حق ذلك حقا وعن
الحسن ان رجلا ساله امومن انت قال الايمان ايمانان فان كنت سالتني
عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والجنة والنار والبعث
والحساب فانا مومن وان كنت سالتني عن قوله تعالى انما المومنون الخ
فوالله لا ادري امنهم انا ام لا وعن الثوري من زعم انه مومن بالله حقا
ثم انه لم يشهد انه من اهل الجنة فقد امن بنصف الاية وهذا الزام منه يعني
كما لا يقطع بانه من اهل ثواب المومنين حقا فلا يقطع بانه مومن حقا وبهذا
تعلق من يستثني في الايمان وكان ابو حنيفة رحمه الله تعالى ممن لا يستثني
فيه وحكي عنه انه قال لقتادة لم تستثني في ايمانك قال اتباعا لابراهيم
عليه السلام في قوله والذي اطمع ان يغفر لي فقال له هلا اقتديت به في
قوله اولم تومن قال بلى درجات شرف وكرامة وعلو منزلة ومغفرة وتجاوز
لسياتهم ورزق كريم يعني الجنة يعني لهم منافع حسنة دايمة على سبيل
التعظيم وهذا معنى الثواب . من الكشاف . احسنت بالخطاب لا يقال
الا لمن قل صوابه كما يحكى ان محمد بن الحسن سال عن ابي حنيفة في حال صغره
عمن قال والله لا اكلمك ثلث مرات متعاقبة فقال الامام ثم ماذا فتبسم
محمد ثم قال يا شيخ انظر حسنا فنكس الامام راسه ثم رفع وقال احسنت مرتين
فقال محمد احسنت فقال الامام لا ادري اي قوليه اوجع لي قوله انظر حسنا
او احسنت فان احسنت انما يقال لمن قل صوابه . من تعريفات ابي البقا

مطلب حسن

في حقيقة الايمان والنسبة بينه وبين الاسلام قال ابن بطال مذهب جميع
اهل السنة من سلف الامة وخلفها ان الايمان قول وعمل يزيد وينقص
والمعنى الذى يستحق به العبد المدح والموالاة من المومنين هو الاتيان بالامور
الثلثة التصديق والاقرار والعمل ولا خلاف انه لو اقر وعمل بلا اعتقاد او
اعتقد وعمل وجحد بلسانه لا يكون مومنا وكذلك اذا اقر واعتقد ولم يعمل
الفرايض لا يسمى مومنا بالاطلاق واقول لعل مراده كمال الايمان لا اصل
الايمان ونفسه والا فكل من ترك فرضا لا يكون مومنا فهو مشكل مع انه
قد ثبت ان كل من اقر بلسانه سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم مومنا
مطلقا واعلم ان تحقيق هذه المسايل وبيان النسبة بين الايمان والاسلام
بالمساواة او بالعموم والخصوص موقوف على تفسير الايمان وذكر في الكتب
الكلامية له تفاسير فقال المتاخرون هو تصديق الرسول عليه السلام بما
علم مجيئه به ضرورة والحنفية التصديق والاقرار والكرامية الاقرار وبعض
المعتزلة الاعمال والسلف التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان
هذه اقوال خمسة الثلاثة منها بسيط وواحد مركب ثنائي والخامس مركب
ثلاثي ووجه الحصر انه بسيط اولا والبسيط اما اعتقادي او قولي او عملي والمركب
اما ثنائي او ثلاثي وهذا كله بالنظر الى ما عند الله واما عندنا هو بالكلمة فاذا
قالها حكمنا بايمانه اتفاقا قائم لا تغفل ان النزاع في نفس الايمان واما الكمال فلا
بد فيه من الثلث اجماعا واذا تحققت هذه الدقايق انفتح عليك المغالق
من شرح البخاري للفاضل الكرماني قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى الذين
يومنون بالغيب والايمان في اللغة عبارة عن التصديق ماخوذ من الامن
كان المصدق امن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه

معنى

ای ما وثقت ان الظفر بحقه يقول الروی
استعر اذا تاخر معتذرا بذلك منه

معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا امن
ومنه ما امنت ان اجد صحابة وكلا الوجهين حسن في يومنون بالغيب واما
في الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد عليه السلام كالتوحيد
والنبوة والبعث والجزاء ومجموع ثلثة امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل
بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن اخل بالاعتقاد وحده
فمنافق ومن اخل بالاقرار فهو كافر ومن اخل بالعمل ففاسق وفاقا وكافر عند
الخوارج خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة والذي يدل على انه
التصديق وحده ان الله تعالى اضاف الايمان الى القلب فقال كتب في قلوبهم
الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تومن قلوبهم ولما يدخل الايمان في
قلوبكم وعطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصي فقال
وان طايفتان من المومنين اقتتلوا يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص
في القتلى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قلة التغيير
فانه اقرب الى الاصل وهو متعين الارادة في الاية اذ المعدى بالباء هو التصديق
وفاقا ثم اختلف في ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود
اولا بد من اقتران الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى
ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع ان يجعل الذم للانكار لا لعدم
الاقرار انتهى عليه الرحمة واعلم ان الايمان عبارة عن التصديق وهو لا يزيد
ولا ينقص عندنا ولا يورد علينا قوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم الاية
مثلا لانه يحتمل ان يراد به الزيادة من حيث التفصيل في كل حكم وفرض يتجدد في
عصر النبي عليه السلام فانه كثيرا ما كان تنزل اية وفيه تجدد فرض ويظهر حكم لم
يكن قبله فيومنون به على التفصيل فيزداد ايمانهم كذلك وكل ذلك داخل في الجملة

على ما ذكرنا فلا يزداد من حيث الاجمال وهذا انما يتحقق في عصره عليه السلام لا
في عصرنا كما لا يخفى ثم هذا التاويل مروي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وهو
بعينه مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وان يراد من حيث تجدد امثاله فان
الايمان عرض ولا يتصور بقاؤه الا بهذا الطريق وان يراد من حيث ثمرته
نوره وضيائه في قلب المومن. كذا في الكفاية لا مغايرة بين الايمان والاسلام
عندنا خلافا للحشوية والظاهرية لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم
تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ونقول باتحادهما فان حقيقة الاسلام لا يتصور
الا بالايمان ومعنى الايمان لا يتحقق الا بالاسلام وتحقيقه ان الاسلام عبارة
عن الانقياد والخضوع وذلك لا يتصور بدون تصديق الله تعالى في الوهيته
وربوبيته والايمان عبارة عن تصديق الله تعالى فيما اخبر على لسان
رسله عليهم الصلاة والسلام وانما يتحقق ذلك لقبول اوامره ونواهيه
فلن يتصور انسان يكون مومنا بالله تعالى ولا يكون مسلما ثم ان مما يدل
على اتحادهما قوله عز وجل فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين وقوله سبحانه ان كنتم امنتم بالله فعليه توكلوا ان
كنتم مسلمين وغير ذلك من الاي والجواب ان مستندهم ان الله سبحانه لم
يخبر عن اسلامهم وانما امرهم بان يقولوا اسلمنا اي اسلمنا في الظاهر
مع الانكار بقلوبنا فيكون المراد اظهار الاسلام من عند انفسهم بدون
حقيقة الاسلام اذ لو كان المراد في الاية حقيقته لكان ما اتوا به مرضيا
ومقبولا عند الله كذا في الكفاية الاسلام وهو الخضوع والانقياد بما اخبر
الرسول صلى الله عليه وسلم وفي الكشاف ان كل ما يكون من الاقرار باللسان
من غير مواطاة القلب فهو اسلام وما واطأ فيه القلب اللسان فهو الايمان

اقول

اقول هذا مذهب الشافعي رحمه الله واما مذهب ابي حنيفة رحمه الله فلا فرق
بينهما من التعريفات للسيد قدس سره الاسلام هو لغة الانقياد المتعلق
بالجوارح كما في قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا والدين ان الدين عند الله
الاسلام والايمان كما في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين
اذ المراد من المومنين المسلمون بدليل قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين بالفاء التعليلية وشرعا هو على نوعين دون الايمان وهو
الاعتراف باللسان وان لم يكن له اعتقاد وبه يحقن الدم وفوق الايمان
وهو الاعتراف باللسان مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل ومختار
جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض اهل الحديث ان الايمان والاسلام
متحدان وعند الاشعري انهما متباينان وغاية ما يمكن في الجواب ان التغاير
وغاية ما يمكن في الجواب ان التغاير بين مفهومي الايمان والاسلام لا ما صدق
عليه المومن والمسلم اذ لا يصح في الشرع ان يحكم على واحد بانه مومن
وليس بمسلم ولا بالعكس والصحيح ما قاله ابو منصور الماتريدي وهو ان
الاسلام معرفة الله بلا كيف ولا تشبيه ومحله الصدر والايمان معرفة
الله بالالهية ومحله داخل الصدر وهو القلب والمعرفة معرفة الله بصفاته
ومحلها داخل القلب وهو الفواد والتوحيد معرفة الله بالوحدانية ومحله
داخل الفواد وهو السر فهذه عقود اربعة ليست بواحدة ولا بمتغايرة
فاذا اجتمعت صارت دينا وهو الثبات على هذه الخصال الاربعة الى الموت
ودين الله في السماء والارض واحد وهو قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
من تعريفات ابي البقاء الكفوي وتفصيل الكلام في الايمان وما يتعلق به
نقل في الكتب القديمة ان ابن مسعود رض كان ينكر كون سورة الفاتحة

ثم الاجابة مكتوب بعد ورقتين من هذه

من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن واعلم ان هذا فى غاية الصعوبة
لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا فى عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة
من القرآن فح كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر او نقصان العقل
وان قلنا ان النقل المتواتر فى هذا المعنى ما كان حاصلا فى ذلك الزمان
فهذا يقتضى ان يقال ان نقل القرآن ليس بمتواتر فى الاصل وذلك يخرج
القرآن من كونه حجة يقينيه والاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن
ابن مسعود رضى الله عنه نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه
العقدة • من التفسير الكبير للامام الرازى فى سورة الفاتحة

• عسى الكرب الذى امسيت فيه • يكون وراءه فرج قريب •

البيت لهدبة بن الخشرم العذرى قتل صبرا قصاصا لقتله ابن عمه وكان
معاوية عرض على ولى القتيل سبع ديات فابى الا قتله فقتله وهو اول قتيل
قتل صبرا بعد عهد النبى صلى الله عليه وسلم ولما ارادوا قتله قال لاهله
بلغنى ان القتيل يعقل بعد سقوط راسه فان عقلت فانى قابض رجلى
وباسطها ثلثا ففعل ذلك بعد سقوط راسه • من خط السعدى فى هامش
المغنى قال القطب الراوندى فى شرح الشهاب روى ان دعاء صنفين من
الناس مستجاب لا محالة مومنا كان او كافرا دعاء المظلوم ودعاء المضطر
لان الله تعالى قال امن يجيب المضطر اذا دعاه وقال النبى صلى الله عليه وسلم
دعوة المظلوم مستجابة فان قيل اليس الله تعالى يقول وما دعاء الكافرين الا
فى ضلال فكيف يستجاب دعاوهم قلنا الاية واردة فى دعاء الكفار فى
النار وهناك لا ترحم العبرة ولا تجاب الدعوة والخبر الذى اوردناه يراد به فى
الدار الدنيا فلا تدافع انتهى من كشكول قال الاصمعى سمعت اعرابيا يقول

اللهم

اللهم اغفر لامى فقلت مالك لا تذكر اباك فقال ان ابى رجل يحتال لنفسه
وان امى امراة ضعيفة وروى عنه ايضا قال حج اعرابى فدخل البيت الحرام
قبل الناس وتعلق باستار الكعبة وقال اللهم اغفر لى قبل ان يدهمك
الناس وكثر عليك السائلون • الاول من كشكول • والثانى من رحلة الغريب
لابن الوكيل • كلام الملائكة لا يرون ربهم سوى جبريل عليه السلام راى
مرة واحدة قيل اذا كانوا موحدين لم لا يرون ربهم قال لان الرؤية فضل
من الله والله يوتى الفضل من يشاء كذا فى كنز العباد وقيل لو لم يروا اى
الملائكة ربهم لكان فيه تفضيل للعاصى المعاقب على الرسل وهذا لا يجوز
فتكون الرؤية ثابتة فى حق جبرايل وميكائيل واسرافيل وكذا فى حق ساير الملائكة
عليهم السلام وقال بعضهم بتوقف فيه لانه لم يوجد النص فى حق الملائكة
فلا يجوز المنع لعدم الدليل فيتوقف فيه كذا فى التمهيد للامام السالمى الحنفى
كلام الانبياء عليهم السلام ليس لهم عذاب ولا سوال القبر وكذا اطفال
المسلمين ليس لهم عذاب ولا سوال القبر وكذا العشرة الذين بشرهم
الرسول صلى الله عليه وسلم بالجنة ليس لهم حساب وهذا كله حساب
المناقشة واما حساب العرض فللانبياء والصحابة جميعا يقال فعلت كذا
وغفرت عنك وحساب المناقشة يقال لم فعلت كذا من معتقدات ابى المعين
النسفى الحنفى فائده استقر الخلاف بين المسلمين فى عصمة الملائكة ولا
قاطع فى احد الجانبين فتمسك المثبتون بمثل قوله وهم لا يستكبرون يخافون
ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون ولا خفاء فى ان امثال هذه العمومات
تفيد الظن وما يقال انه لا عبرة فى الظنيات فى باب الاعتقادات فان
اريد انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يحصل الحكم القطعى فلا نزاع فيه

وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك النافون
بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود
وبدليل استثنائه منهم كافر ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه
وانما ادرج في الملائكة تغليبا لكونه جنيا واحدا مغمورا بينهم والقول بان الجن
بمعنى صاروا وطائفة من الملائكة يسمى بالجن شانهم الاستكبار فكلام على
السند وخلاف الظاهر والثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة
اتجعل فيها الخ اغتياب واستبعاد لفضل الله وتزكية لنفوسهم ورجم بالغيب
والجواب ان الغرض التعجب والاستفسار عن الحكمة وانما علموا ذلك باعلام الله
او مشاهدة اللوح او مقايسة بين الجن والانس لا يقال ينافي ذلك قوله ان
كنتم صادقين اي في اني استخلف من يتصف بما ذكرتم لانا نقول المعنى ان كنتم
صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح لا يقال فيه
دلالة على نفي العصمة لاثبات الكذب لانا نقول هذا القدر من الخطاء والسهو
لا ينافي العصمة كذا يستفاد من شرح المقاصد. الى هنا من مجموعة الحفيد
ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احقاء بالخلافة لعصمتكم وان خلقهم واستخلافهم
وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو وان لم يصرحوا به لكنه لازم مقالتهم
والتصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بعرض
ما يلزم مدلوله بالاخبار. وبهذا الاعتبار يعتري الانشاآت. من البيضاوي
كلام في الايمان وهو يشتمل على ابحاث الاول ان الايمان في اللغة التصديق
افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا
امن او جعل الغير امنا من التكذيب وتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار
والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان

والقبول

والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولما انه عائدا الى اخذ الشيء
صادقا في التحقيق والصدق وصفا للكلام والمتكلم والحكم لاعتبارات مختلفة
قيل آمنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وامنت بالرسول
اي بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وامنت بالملائكة اي بانهم عباده
المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بالذكورة والانوثة ليسوا بنات
الله تعالى ولا شركاءه وامنت بكتبه وبكلماته اي بانها منزلة من عند الله
صادقة فيما يتضمنه من الاحكام وامنت باليوم الاخر اي بانه كاين البتة وامنت
بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله ومشيته ويرجع الكل الى القبول والاعتراف
اقول تضمين الاعتراف في التعدية بالباء يستلزم اعتبار الاقرار باللسان في
الايمان وليس كذلك كما سياتي مع ان القول بالتضمين في الايمان بعيد اذ قلما يوجد
استعماله بدون الحرف ذكر المحقق الرضي انه اذا كان الغالب في فعل التعدية
بحرف فهو لازم متعد بحرف وقد يحذف منه الحرف البحث الثاني الايمان في الشرع
عبارة اما عن عمل القلب وحده وهو التصديق على المختار عند اهل السنة او
المعرفة عند الشيعة ومن يجري مجراهم والتسليم عند النظامية من المتاخرين
بخراسان واما عن القول اللساني فقط بلا شرط واليه ذهب الكرامية
حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار
ومن اضمر الايمان ولم يظهر باللسان لم يستحق الجنة وذلك القول اللساني فقط
ايمان لكن بشرط المعرفة معه عند الرقاشي وبشرط التصديق عند القطان
واما عن عمل القلب او التصديق مع الاقرار عليه مرة وان كان في الحقيقة وهذا
مذهب كثير من المحققين والمحكي عن ابي حنيفة فعلى هذا من صدق بقلبه
ولم يتفق الاقرار منه مع القدرة عليه لا يكون مؤمنا واما اذا كان الايمان التصديق

فقط فالاقرار شرط لاجراء الاحكام من الصلاة خلفه والدفن في مقابر المسلمين
الى غير ذلك وينبغي ان يكون الاقرار لهذا الغرض على وجه الاظهار فعلى هذا لو صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنا عند الله تعالى لكن لو اصر على ترك الاقرار مع
المطالبة له كان كافرا ولو كفر بلسانه وقلبه مطمئن بالايمان فالمفهوم
من كتب الكلام انه مؤمن عند الله في المذهب المختار لكن صرح في فتاوى
قاضيخان من الحنفية انه كافر عند الله تعالى تأمل واما عبارة عن فعل
القلب واللسان والجوارح وهو مذهب المحدثين والمحكي عن اكثر السلف
على ما يشعر به تقرير المولى الكرماني في شرح البخاري ويتبادر من كلام القاضي
البيضاوي لكن المحققين على انها اجزاء لكمال الايمان فان الايمان يطلق على
ما هو الاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو
الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والاعمال وذهب الخوارج الى
ان تارك العمل خارج عن الايمان داخل في الكفر والمعتزلة الى انه خارج عن
الايمان غير داخل في الكفر فله المنزلة بين المنزلتين وينبغي ان يعلم ان الطاعة
لو جعلت من اجزاء الايمان كانت محمولة على المفروضات فقط على ما هو المعقول
لكن فعل المندوب وترك الصغيرة عند الخوارج من حقيقته على ما في التفسير
الكبير وشرح المواقف واما عند اكثر المعتزلة فالطاعة مخصوصة بالمفروضات
لكن بعضهم موافق للخوارج على ما في شرح المواقف الا انه صرح بان لا يوصف احد
بالكفر او بمنزلة بين المنزلتين بسبب الصغيرة عند المعتزلة البحث الثالث ان التصديق
في الايمان شرعا متعلق بما علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام كالتوحيد
والنبوة والبعث والجزاء ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل
فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة او حرمة الخمر عند السؤال

كان

كان كافرا هذا هو المشهور عند الجمهور وعليه اشكال قوي وهو ان كثيرا من المعتقدات
ليس مما علم كونه من الدين بالضرورة كمسئلة الرؤية والقدر ولذا وقع الاستدلال
من الجانبين والجواب ان المراد الضرورة في الصدر الاول وقد حدثت البدع
بعد زمان النبوة والصحابة بل نقول اهل القبلة من المعتزلة وغيرهم المستدلين
بالكتاب والسنة ليسوا كافرين بل من اهل الايمان عند جمهور الاشاعرة على
ما علم من شهادة الروضة والعزيز من الكتب الشافعية وبه يشعر كلام الحنفية
في الاصول وان خالفه ظاهر كلامهم في كتب الفروع قال في شرح المقاصد
في اواخر مباحث الايمان الذين اتفقوا على ضروريات الاسلام كحدوث العالم
واختلفوا فيما سواها كمسئلة الصفات فمذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب
الا انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية
وفي المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء
من اصحابنا فالظاهر ان ما يجب الايمان به ضروري كونه من الدين بقي امر آخر
هو ان كثيرا من الافعال والاقوال الغير الضرورية قد يحكم العلماء بالكفر فيها
فيجب الايمان بحقية خلافها ويمكن ان يقال المراد الايمان الذي وقع الخروج
به من الكفر ابتداء الى الاسلام البحث الرابع ان التصديق المعتبر في الايمان
شرعا هو التصديق اللغوي لانه لو نقل في الشرع الى معنى لما جاز خطاب العرب
به من غير بيان ولتوقفوا في الامتثال الى تفسير واستفسار واللازم منتف
قطعا وانما التوقف الى بيان ما يجب الايمان به فبين في مواضع من التنزيل
وفي الحديث المشهور ثم هذا التصديق اللغوي يعبر عنه بالفارسية بقولهم
گرویدن وراستگوی داشتن وهو خلاف التكذيب وينافيه التردد ولذا اختار
العلماء في الفاظ الايمان گرویدم بمحمد رسول الله راستگوی داشتم بذیرفتم وهو

وهو بعينه التصديق المنطقي المقابل للتصور على ما قال الشيخ ابن سينا في كتابه
المسمى بدانشنامه علائى دانستن دوگونه است يكى دريافتن ودر رسيدن
وانرا بتازى تصور خوانند دوم گرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند ولا شك
ان هذا الشيخ ثقة في تفسير الالفاظ المنطقيه وهذا المعنى اللغوى للمنطقى
هو معنى الاسلام والتسليم والاذعان والقبول ومما يدل على انه يكتفى بالتصديق
المنطقى في الايمان ما ذكر الشيخ ابن الحجر في شرح البخارى فالسلف قالوا هو اى الايمان
الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان والعمل بالاركان واراد وبذلك ان الاعمال
شرط في كماله وايضا ما ذكره الاشاعرة في قبول الايمان للزيادة والنقصان
على ما سيأتى ونقل في التفسير للقرطبى وفي التمهيد انه قال عليه الصلاة والسلام
الايمان معرفة بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وكذلك ايضا كلام
الحنفيه حيث قال الشيخ توربشتى في المعتمد بالعبارة الفارسية چون
خبر دهنده كسى را از چيزى خبر دهد وان كس ان خبر را بحقيقة نداند
لابد متردد باشد كه اين راستست يا دروغ وچون گويندش كه اين كار كن
واين مكن ووى نداند كه اين حقست يا باطل لابد متردد باشد اما همين كه
تحقيق دانست كه راستست وحقست از تردد بيرون ايد وايمن گشت
وايمان حاصل آمد وقال الامام الصفار الحنفى في تلخيص الادلة اما الايمان
الذى يصير الانسان به مؤمنا وهو التصديق بالقلب والاقرار باللسان هكذا
قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى وفي بعض المواضع قال ابو حنيفة معرفة بالقلب
واراد بالمعرفة التصديق والتصديق ان الله كما هو اهله ويعرف رسوله وجميع
ما يجب معرفته في تصحيح الايمان فيعتقد ذلك بقلبه تصديقا ويجرى على
لسانه تحقيقا وذكر في الفصول العمادية والمحيط والذخيرة ومختصر الايمان

ان يقول ما امرنى الله قبلته وما نهانى عنه انتهيت فاذا اعتقد ذلك بقلبه
واقر بلسانه كان ايمانه صحيحا وكان مؤمنا بالكل وذكر الشيخ ابو المعين النسفى
في المعتقدات قالت الجهمية الايمان هو المعرفة بالقلب دون الاقرار باللسان
وقال اهل السنة والجماعة المعرفة ليست بايمان ما لم يوجد منه الاقرار باللسان
وحجتنا في ذلك قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وكذلك قوله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فثبت ان مجرد المعرفة ليس بايمان
وبهذا التقدير اندفع ما قاله المحقق صدر الشريعة يجب ان يعلم معنى التصديق
فان الجهل به اوقع بعض الناس فيما اوقع وهو الذى اخترع مذهبا في بلدة
هراة من ان التصديق في الايمان هو التسليم ومعناه گردن دادن وگرويدن
وحق دانستن مرا نرا كه حق دانسته باشى وقال يكفر من لا يعتقد ما اخترعه
وهو التسليم وجمع بعض الناس وهيج فتنة حتى قتل فانه قد توهم ان المراد به
العلم التصديقى وهو غير كاف فان بعض الكفار كانوا عالمين برسالة النبى صلى
الله عليه وسلم وفرعون كان عالما برسالة موسى عليه السلام لقوله تعالى
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات
والارض بصائر ومع ذلك كانوا كافرين فلا بد من معنى اخر وهو التسليم لقوله
تعالى فلا وربك لا يؤمنون الاية ولم يعلم ان المراد بالتصديق معناه اللغوى
وهو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارا وانما قيدنا بهذا لانه ان وقع في القلب
صدق المخبر ضرورة كما اذا ادعى النبى النبوة واظهر المعجزة ووقع في القلب
صدقه ضرورة من غير ان ينسب الصدق اليه اختيارا لا يكون يقال في اللغة
انه صدقه وايضا التصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا مع ان في

كلام كل منهما بحثا آخر اما فى كلام المولى صدر الشريعة فلانا لا نوجد من انفسنا
سوى التصديق المنطقى امرا يسمى بنسبة التصديق الى المتكلم اختيارا ولو سلم
فيلزم ان يكون صاحب التصديق ضرورة مامورا بتحصيله اختيارا ثانيا وفيه
ما فيه على ان اعتبار الاختيار فى التصديق لغة محل تردد وايضا معنى كون
المامور به مقدورا واختياريا ليس انه يكون من مقولة الفعل بل ان
يصح تعلق القدرة به وحصول الكسب بالاختيار سواء كان هو فى نفسه
من الاوضاع والهيآت كالقيام او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه
لا اله الا الله وانظروا ماذا ترى او من الانفعالات كالتسخن او الحركات وغير
ذلك كالصلاة او التروك كالصوم واما فى كلام المولى الشهيد فلانه زعم
ان التسليم امر زايد على التصديق المعتبر عند العلماء والمفسر بقولنا كروين
وباور داشتن وراستكوى داشتن وبذيرفتن وانه اطلع على ذلك
بعد حين من الدهر ونبذ من العمر فكاد يفضى ذلك الى نسبة نفسه وكثير
من السلف مدة من الزمان الى الجهل بحقيقة الايمان مع ان مغايرة التسليم
للتصديق بهذا المعنى محل بحث فان قيل قد كان العلم اليقينى حاصلا لبعض
الكفار بدليل قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قلنا لا دلالة
للمعرفة على انهم كانوا يعلمون ويعتقدون صدقه فى جميع ما جاء به على
ان الضمير فى بها واستيقنتها راجع الى الآيات التسع لموسى عليه السلام
واليقين فى تلك الآيات لا يوجب ايقانهم وعلمهم بجميع ما جاء به موسى عليه
السلام من الاحكام وبالجملة اذا كان الايمان زايدا على العلم التصديقى
المنطقى يرد ان الايمان الاستدلالى بالاتفاق مقبول وليس نتيجة الاستدلال

والنظر

والنظر غير التصديق المنطقى اقول يمكن ان يجاب عنه بان نتيجة الاستدلال اولا
وبالذات العلم وما يترتب عليه ويحصل بنسبة الايمان الى الرضاء والتسليم
وبهذا الاعتبار يجعل استدلاليا فان قيل قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا
تسليما الآية يدل على ان نفى الحرج والتسليم يعتبران فى الايمان فزاد فيه غير العلم
قلنا ذكر فى التيسير حرجا اى ضيقا وقال مجاهد شكا اى فى ان القضاء حق وقال
فى المدارك لتعليله لان الشاك فى ضيق من امره حتى يخرج له اليقين وذكر الامام
الرازى ميل القلب ونفرته شئ خارج عن وسع البشر فليس المراد من الآية ذلك
بل المراد منه ان يحصل الجزم واليقين فى القلب بان الذى يحكم به الرسول
هو الحق والصدق ومن عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا فيتمرد عن
ذلك على سبيل العناد او يتوقف فى ذلك القبول فليس بمؤمن فلا بد من الانقياد
باطنا لقوله تعالى ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا ومن الانقياد ظاهرا لقوله
ويسلموا الخ ونقل الشيخ ابن الحجر عن بعض العلماء قوله لا يؤمنون يعنى لا يستكملون
الايمان اقول واعلم ان اعتبار امر زايد على العلم التصديقى من الرضاء والتسليم
ونحوه فى الايمان على ما قرره الفرقة النظامية يرد عليه ان ذلك لا يصح فى
مثل الايمان بالملائكة والحشر ومثلهما فانه لا معنى له اصلا وان سلم صحته
فى الايمان بالله والانبياء وايضا اعتبار ذلك الرضاء والتسليم فى المعنى اللغوى
للتصديق بحسب اللغة غير ظاهر فان قلت قد اشتهر فى الكتب ان كون
الايمان المعرفة مذهب سخيف لجهم بن صفوان وقد قال كثير من الائمة
ان التصديق المعرفة فما وجه ذلك قلت المذهب السخيف جعل الايمان مجرد
المعرفة مع الانكار والاستكبار باللسان والجوارح وظنى ان الاختلاف

والمقابلة باعتبار جعل الحكم والتصديق المنطقى من قبيل الفعل لا من اقسام
العلم كما زعم جماعة من المنطقيين وقرروا بطل فى كتبهم فمن جعل التصديق
من مقولة الفعل فان الايمان التصديق لا المعرفة والعلم ومن قال انه من
اقسام العلم فسره بالاعتقاد والمعرفة واما جهم بن صفوان جعله من
اقسام المعرفة المطلقة وان لم ينته الى الاذعان وينبغى ان يعلم ان كثيرا من
الايات والاحاديث يدل على ان الايمان مجرد العلم مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله
الا الله ومثل الحديث المروى فى صحيح المسلم عن عثمان رضى الله عنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله
دخل الجنه والمروى فيه عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم
انه قال اشهد ان لا اله الا الله وانى رسوله لا يلقى الله بهما عبد غير شاك
فيهما الا دخل الجنة • الى هنا من المجموعة الحفيدية الاسماعيلية ولقبوا
بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا
للقرآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره المعلوم من اللغة
ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره
معذب بالمشقة فى الاكتساب وباطنه مود الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا
فى ذلك بقوله تعالى فضرب بينهما بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره
من قبله العذاب ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذى دعا الناس الى مذهبهم
رجل يقال له حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم
المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقا بالشرايع اى بالرسل
سبعة آدم ونوح • وابرهيم • وموسى • وعيسى • ومحمد • ومحمد المهدى •
سابع النطقا وبين كل اثنين من النطقا سبعة ايمة يتممون شريعته

ولابد

ولابد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى فى الدين وهم
وهم متفاوتون فى الرتب امام يودى عن الله وهو غاية الادلة الى دين
الله وحجة تودى عنه اى عن الامام وتحمل علمه وتحتج به له وذو مصة
يمص العلم من الحجة اى ياخذه منه فهذه ثلثة وابواب وهم الدعاة فاكبر
اى داع اكبر هو رابعهم يرفع درجات المومنين وداع ماذون باخذ العهود
على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب
العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته فى الدين ولكن
لم يوذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس هو يحتج ويرغب الى الداعى
ككلب الصايد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه
بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعى الماذون لياخذ عليه
العهود وقال الآمدى انما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد
على كلب الصايد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم
ومومن يتبعه اى يتبع الداعى وهو الذى اخذ عليه العهود وامن وايقن
بالعهد ودخل فى ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذى ذكرناه
كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب السياره وهى المدبرات
امرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية اذ اتبع طايفة منهم
بابك الخرمى فى الخروج باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة فى ايام بابك او
تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا وباسماعيلية لاثباتهم الامامة
لاسمعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسمعيل
واصل دعواهم على ابطال الشرايع لان الغبارية وهم طايفة من المجوس راموا
عند شوكة الاسلام تاويل الشرايع على وجوه تعود على قواعد اسلافهم وذلك

الجوارح الكواسب من الكلاب والسباع والطير منه

انهم اجتمعوا وتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى
دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتاويل شرايعهم
الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم
واضطراب كلمتهم ورئيسهم فى ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون
القداح ولهم فى الدعوة واستدراج الطغام مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو
هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر فى السبخة اى دعوة من
ليس قابلا لها ومنعوا من التكلم فى بيت فيه سراج اى فى موضع فيه فقيه
او متكلم ثم التانيس باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه
من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينيه وقبح نقيضه
وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل الانس به ثم التشكيك
فى اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة فى
اوايل السور وقضاء صوم الحايض دون قضاء صلاتها اى لم تجب احدها
دون الاخر ووجوب الغسل من المنى دون البول وعدد الركعات اى لم كان
بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية
وانما يشككون فى هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم
فيها ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقولوا قد جرت سنة
الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا من
النبيين ميثاقهم ثم ياخذوا من كل واحد ميثاقهم بحسب اعتقاده ان
لا يفشى لهم سرا والثانى حوالته على الامام فى حل ما اشكل عليه من الامور التى
القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى من درجته وينتهى
الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد

مثله الى ما دعاه اليه ثم التاسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو
وتكون سابقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط
الاعمال البدنيه ثم السلخ من الاعتقادات الدينيه وح اى وحين اذا الحال
المدعو الى ذلك ياخذون فى الاباحة والحث على استعجال اللذات وتاويل الشرايع
كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند
غيبة الامام الذى هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل
قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء
سر من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد
والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبى والباب
على والصفا هو النبى والمروة على والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو
والطواف بالبيت سبعا موالاة الايمة السبعة والجنة راحة الابدان
عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم
ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز
وكذلك فى جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقى يقتضى المشاركة بينه
وبين الموجودات وهو تشبيه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو
تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم
بكلام الفلاسفة وقالوا انه ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس
التى ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة عنه
فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن يتم الحركة الا بالة فحدثت
الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسط الافلاك
الطبايع البسيطة العنصرية وبتوسط الوسايط حدثت المركبات من المعادن

والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار
القدسيه عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مشتملا على
عقل كامل كلى ونفس ناقصة كلية يكون مصدرا للكاينات وجب ان يكون فى العالم
السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة
تكون نسبتها الى الناطق فى تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل
الاول فيما يرجع الى ايجاد الكاينات وهو الامام الذى هو وصى الناطق وكما ان
تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك
الناطق والوصى وعلى هذا فى كل عصر وزمان قال الآمدى هذا ما كان عليه
قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة التى
يؤدى عن الامام الذى لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم فى
الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض فى العلوم والخواص عن النظر
فى الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضايحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا
مستهزئين بالنواميس الدينيه والامور الشرعيه وتحصنوا بالحصون الدينيه
وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف
واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط وبنى ولا وازع
شرعى نعوذ بالله من الشيطان واتباعه • من شرح المواقف

الباطنية

انما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بان لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تاويلا
ولهم القاب كثيرة فبالعراق يسمون الباطنيه والقرامطه والمزدكيه
وبخراسان التعليمية والملحدة وهم يقولون نحن اسماعيلية لانا تميزنا
عن فرق الشيعه باثبات الامامة لاسمعيل بن جعفر رضى الله عنه وهو

ابنه الاكبر المنصوص عليه بالامامة ثم ان الباطنيه القديمة قد خلطوا كلامهم
ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج فقالوا فى البارى
تعالى انا لا نقول هو موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا
عاجز وكذلك فى جميع الصفات فان الاثبات الحقيقى يقتضى الشركة بينه
وبين ساير الموجودات فى الجهة التى اطلقنا عليه وذلك تشبيه فلم يمكن
الحكم بالاثبات المطلق والنفى المطلق بل هو اله المتقابلين وخالق الخصمين
والحاكم بين المتضادين ونقلوا فى هذا نصاً عن محمد بن الباقر رضى الله عنه
انه لما وهب العلم للعالمين قيل هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو
قادر فهو عالم قادر بمعنى انه وهب العلم والقدرة لا بمعنى انه قام به العلم والقدرة
او وصف بالعلم والقدرة فقيل فيهم انهم نفاة الصفات حقيقة معطلة
الذات عن جميع الصفات قالوا وكذلك نقول فى القدم انه ليس بقديم ولا
محدث بل القديم امره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته ابدع بالامر ثم بتوسطه
ابدع النفس التالى الذى هو غير تام ونسبة النفس الى العقل اما نسبة النطفة
الى تمام الخلقة والبيض الى الطير واما نسبة الولد الى الوالد والنتيجة الى
المنتج واما نسبة الانثى الى الذكر والزوج الى الزوج قالوا ولما اشتاقت
النفس الى كمال العقل احتاجت الى حركة من النقص الى الكمال واحتاجت الحركة
الى آلة الحركة فحدثت الافلاك وتحركت حركة دورية بتدبير النفس ايضا
فتركبت من المعادن والنبات والحيوان والانسان واتصلت النفوس الجزئية
بالابدان وكان نوع الانسان متميزا عن ساير الموجودات بالاستعداد الخاص
لفيض تلك الانوار وكان عالمه فى مقابلة العالم كله وحيث كان فى العالم العلوى
عقل ونفس كلى وجب ان يكون فى هذا العالم عقل مشخص هو كل وحكمه حكم الشخص

الكامل البالغ ويسمونه الناطق وهو النبي ونفس متشخصه هو كل ايضا وحكمه
حكم الطفل الناقص المتوجه الى الكمال او حكم النطفة المتوجهة الى التمام او حكم
الانثى المزدوج بالذكر ويسمونه الاساس وهو الوصي قالوا وكما تحركت الافلاك بتحريك
النفس والعقل كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرايع بتحريك النبي
صلى الله عليه وسلم والوصي في كل زمان دايرا على سبعة سبعة حتى
ينتهي الى الدور الاخير ويدخل زمان القيمة ويرتفع التكاليف وتضمحل
السنين وانما هذه الحركات الفلكية والسنين الشرعية لتبلغ النفس
الى حال كمالها وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتحادها به ووصولها
الى مرتبته فعلا وهو القيمة الكبرى فتنحل تراكيب الافلاك والعناصر والمركبات
وتنشق السماء وتتناثر الكواكب وتبدل الارض غير الارض وتطوى السموات
كطي السجل للكتاب المرقوم وفيه يحاسب الخلق ويتميز الخير عن الشر والمطيع عن العاصي
وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلي وجزئيات الباطل بالشيطان المبطل
فمن وقت الحركة الى السكون هو المبدأ ومن وقت السكون الى ما لا نهاية له
هو الكمال ثم قالوا ما من فريضة وحكم من احكام الشرع من بيع واجارة وهبة
ونكاح وطلاق وجراح وقصاص ودية الا وله وزان من العالم عددا في
مقابلة عدد وحكما في مطابقة حكم فان الشرايع عوالم روحانية امرية
والعوالم شرايع جسمانية خليقة وكذلك التركيبات في الحروف والكلمات على
وزان تركيبات الصور والاجسام والحروف المفردة بنسبة الى المركبات من الكلمات
كالبسايط المجردة الى المركبات من الاجسام ولكل حرف وزان في العالم وطبيعة
تخصها وتاثير من حيث تلك الخاصية في النفوس فمن هذا صارت العلوم
المستفادة من الكلمات التعليمية غذاء للنفوس كما صارت الاغذية المستفادة من الطبايع غذاء للابدان وقد قدر الله تعالى ان يكون غذاء

القاهر المطعم

كل

كل موجود مما خلقه منه فعلى هذا الوزن صاروا الى ذكر اعداد الكلمات والايات
وان التسمية مركبة من سبعة واثنتي عشرة وان التهليل مركب من اربع كلمات
في احدى الشهادتين وثلث كلمات في الشهادة الثانية وسبع قطع في الاولى
واثنى عشر حرفا في الثانية وكذلك في كل آية امكنهم استخراج ذلك مما لا يعمل
العاقل فكرته فيه الا ويعجز عن ذلك خوفا عن مقابلته بضده وهذه المقابلات
كانت طريقة اسلافهم قد صنفوا فيها كتبا ودعوا الناس الى امام في كل زمان
يعرف موازنات هذه العلوم ويهتدي الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم
ثم ان اصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين اظهر الحسن بن الصباح
دعوته وقصر على الالزامات كلمته واستظهر بالرجال وتحصن بالقلاع وكان
بدو صعوده على قلعة الموت في شعبان سنة ثلث وثمانين واربعماية وذلك
بعد ان هاجر الى بلاد امامه وتلقى منه كيفية الدعوة لابناء زمانه فعاد وعاد
الناس اول دعوة الى تعيين امام صادق قايم في كل زمان وتمييز الفرقة
الناجية من هذه النكته وهو ان لهم اماما وليس لغيرهم. الى هنا من الملل والنحل
للشهرستاني والالزامات التي قصرت كلمته عليها مذكورة فيه وانما تركناها
تحاشيا من تطويل بلا طايل لانها كلمات يتمسخر منها الاطفال والمجانين
وتضحك الثكلى والى الله المشتكى من قوم مذهبهم هذا ومدرك عقولهم كذا وكذا

واعلم ان للمص رحمه الله

مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب
ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القايم
بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه
ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما

مجاز الدلالة على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم
كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من
الدين ضرورة انه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المعارضة والتحدي
بكلام الله الحقيقي وعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك
مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد
به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا
قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرو بالالسن محفوظ في
الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب
عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب
حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه
وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيقته
تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية
الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة
من شرح المواقف للسيد في اخر المقصد السابع في انه تعالى متكلم **قوله** وكعدم
اكفار الخ اعلم ان اكفار من انكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى
بمعنى انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه
ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل دال على ما هو صفة حقيقية قائمة بذاته
جل وعلا وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك
او لسان النبي عليهما السلام او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ

فليس من

فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا
من حاشية المواقف لحسن چلبي عليه الرحمة **واعلم ان كلام** الله تعالى اسم مشترك
بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث فحيث وصف بما هو من لوازم القديم
دل على ان المراد اللفظي ثم هل هو مشترك لفظي او معنوي وهل المعنوي متواطئ
او مشكك قال المحقق الاوجه انه مشترك معنوي مشكك كذا في النجم الوقاد
وكتب لدى قوله مشكك معللا هكذا لان الاطلاق في كل من المعنيين يكون
حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم
اعم من ان يكون ذلك المتعلق نفسيا او لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظي فان
الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التحقق والاصل في الاطلاق
الحقيقة انتهى بخطه رحمه الله **موضوع العلم** ما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية اي يرجع البحث فيه اليها وهو الخارج المحمول الذي يلحق
الشيء لذاته او لما يساويه على ما ذكره المتاخرون وذلك البحث اما ان يجعل موضوع
العلم بعينه موضوع المسألة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبيعي
في قولهم كل جسم فله حيز طبيعي او بان يجعل نوعه موضوع المسألة ويثبت
له ما هو عرض ذاتي له كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس او يثبت له
ما يعرضه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقول الفقهاء
كل مسكر حرام او يجعل عرضه الذاتي او نوعه موضوع المسألة ويثبت له العرض
الذاتي او ما يلحق لامر اعم بالشرط المذكور كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين
لا بد وان يسكن بينهما فقوله ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله
ما ذكرناه اذ لا ريب في انه يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع
العلم بل ما من علم الا ويوجد فيه ذلك جلال الدواني على التهذيب

مقدمة بكسر الدال او بفتحها بمعنى ما يذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها
به ونفعه فيها وهي مقدمة الكتاب واما مقدمة العلم فما يتوقف عليه الشروع
في مسائله وهو معرفة حده وغايته وموضوعه فمقدمة الكتاب هي طرف من
الكلام ومقدمة العلم هي الادراكات التي يتوقف عليها ادراكات مسائل العلم
فالمبين هو مقدمة الكتاب وادراكات مبينها هي مقدمة العلم • جلال الدواني
على التهذيب اعلم ان ارباب التصانيف كثيرا ما يقدمون امام المقصود طائفة
من الكلام ينتفع الطالب بادراك معانيها في ذلك المقصود ويسمونها
بالمقدمة كما يسمون طائفة من كلامهم فنا او قسما او بابا او فصلا ويجعلون
كتبهم مشتملة على هذه الامور اشتمال الكل على الاجزاء وهي ههنا لبيان رسم
المنطق والحاجة اليه وموضوعه وهذه مقدمة الكتاب واما مقدمة العلم
فهو ما يتوقف عليه الشروع في مسايله وهي معرفة حده وموضوعه وغايته
فمقدمة الكتاب هي طرف من الكتاب ومقدمة العلم الادراكات التي يتوقف
عليها ادراكات مسايل العلم فالالفاظ مقدمة الكتاب وادراك معانيها
هي مقدمة العلم • غانم البغدادي على التهذيب اعلم ان المطالب اربعة
احدها مطلب ما بحسب الاسم كقولنا ما العنقاء اي ما مدلول هذا اللفظ
ومفهومه ثم مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجودة او معدومة
ثم مطلب ما بحسب الحقيقة كقولنا ما حقيقة العنقاء ثم مطلب هل المركبة
كقولنا هل العنقاء موجود في الهندام في السند الى غير ذلك فمطلب ما بحسب
الاسم مقدم على هل البسيطة ومطلب هل البسيطة مقدم على ما بحسب الحقيقة
وما بحسب الحقيقة مقدم على هل المركبة • من حاشية المطالع لنا مطلبان
مطلب ما ومطلب به التصور ومطلب هل ويطلب به التصديق والتصور على قسمين

تصور بحسب الاسم وهو تصور شيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه
على طبيعة موجودة في الخارج وهذا التصور يجري في موجودات قبل العلم
بوجودها وفي المعدومات ايضا والطالب له ما الشارحة للاسم وثانيهما
تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشيء الذي يعلم وجوده من حيث انه موجود
والطالب لهذا التصور ما الحقيقية وكذا التصديق ينقسم الى التصديق
بوجود الشيء نفسه والى التصديق بثبوته لغيره والطالب للاول هل البسيطة
والثاني هل المركبة ولا شبهة بان مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل
البسيطة فان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن التصديق بوجوده كما ان مطلب
هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية لانه اذا لم يعلم وجود الشيء لم
يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروريا بين المركبة وما الحقيقية
لكن الاولى تقديم الماهية • من الحاشية القديمة على شرح التجريد حقيقة
الشيء وماهيته جمعهما في التعريف يدل على ترادفهما والمشهور ان الحقيقة
يطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره يعني ان الماهية عبارة عما
به الشيء يكون هو هو سواء صدق على شيء في الخارج كماهية الانسان التي هو
الحيوان الناطق او لا يصدق على شيء في الخارج اصلا كماهية العنقاء وهو
طير يطير في القاف مثلا وان الماهية عبارة عما به الشيء يكون هو هو لكن
لا بد من صدقه على شيء في الخارج كماهية الانسان وغيرها ما به الشيء هو هو
الضميران للشيء او احدهما له والاخر لما وهو مبتدا وخبر والمجموع خبر عن الشيء
وبه متعلق بكان المقدر وجملة الشيء هو هو في حكم اسمه وخبره وتوضيح
المعنى ان كون الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل متعلق بالانسان
باعتبار وجوده ومعنى سببية الشيء لنفسه استغناؤه عن السبب فالتضييق

العبارة لا يقال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له في الماهية
كما عرفت على ان الناطق سبب لتحقق الحيوان لا لكون الانسان انسانا كالحيوان
الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان
بدونه اى بدون الضاحك والكاتب فانه من العوارض وقد يقال ان ما به
الشئ هو هو يعنى كانه اشارة الى ان الحقيقة والماهية لفظان مترادفان
لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال فاشار ثانيا الى ان بينهما
فرقا اعتباريا لا حقيقيا باعتبار تحققه في الخارج حقيقة بان وجد ما صدق
هو عليه في الخارج حقيقة بان وجد ما صدق هو عليه في الخارج وباعتبار
تشخصه هوية يقال شخص بصره فهو شاخص اذا فتح عينه ومع قطع النظر
عن ذلك ماهية اى مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص ؞
رمضان افندى على شرح العقايد للتفتازانى والماهية منها بسيطة وهى
ما لا جزء له ومنها مركبة وهى ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة
في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها
من المركبات ضرورى وكذلك تركيبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية
البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب
لا بد وان ينتهى في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية
من الواحد لانه مبداؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثرة لانتفاء مبداءها
من شرح التجريد لعلى قوشجى الماهية اذا اخذت من حيث هو هو من غير التفات
الى ان يقارنه شئ من العوارض واللواحق ولا بل يلتفت الى مفهومه من حيث
هو هو تسمى المطلقة والماهية بلا شرط شئ وان اخذت مع المشخصات واللواحق
تسمى مخلوطة والماهية بشرط شئ وهى موجود في الخارج وكذا الاول اى المطلق

موجود

موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
وان اخذت بشرط العراء عن المشخصات واللواحق تسمى المجردة والماهية بشرط
لا شئ وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجى ينضم من العوارض وقد
فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من اللواحق
لان المراد تجريده عن اللواحق الخارجيه ٠ من شرح الطوالع للاصفهانى
اعلم انهم اختلفوا في ان الماهيات الممكنه هل هى مجعوله بجعل جاعل ام لا على
اقوال ثلثة الاول ما اختاره المص وهو انها كلها مجعوله بجعل سواء كانت مركبة
او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات
والبسايط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل
اى باثر الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعوله
بجعل الجاعل دون وجوداتها الثانى انها غير مجعوله مطلقا مركبة كانت
او بسيطة اذ لو كانت الانسانيه مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانيه عند عدم
جعل الجاعل انسانيه وسلب الشئ عن نفسه محال اقول انا لا نسلم استحالته
فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه وانما المحال هو ايجاب المعدوم
وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانيه عن الخارج راسا فلا
يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشيا حتى سلب نفسها
عنها بحسب الخارج لا انها يتقرر في الخارج مع الانسانيه حتى يلزم صدق
قولنا الانسانيه لا انسانيه والمحرر هو هذا الثانى لا الاول الثالث ان المركبة
مجعوله بخلاف البسيطة اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعوليه
فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة يقتضى
الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف

والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لابين اجزاء الماهية
حتى يقتضى اثنينية فيها. من شرح التجريد لعلى قوشجى **فى تحقيق ان الماهية**
مجعولة او غير مجعولة قال بعضهم ان الماهيات مجعولة مطلقا لانها ممكنة
وبعضهم غير مجعولة مطلقا لان الجعل يقتضى شيئين ولا شيئين فى
البسيط والمركب ينحل الى البسيط لوجوب تناهى اجزاء الماهية وبعضهم قال
المركب مجعول لاحتياجه الى الاجزاء دون البسيط لدليل القول الثانى وانت
خبير بانه لم يتوارد الاقوال على محل واحد وتحقيق المقام ان الجعل قسمان بسيط
وهو الذى يتعدى الى مفعول واحد نحو وجعل الظلمات والنور ومركب وهو الذى
يتعدى الى مفعولين وهو قسمان احدهما ان يكون الحمل بين مفعوليه صحيحا
مفيدا نحو جعل الله الانسان موجودا والثانى ان يكون غير مفيد نحو جعل
الله الانسان انسانا والاولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة كانت
او مركبة عند المحققين وعليه يحمل قول المثبت على الاطلاق والمنفى عندهم
انما هو الجعل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول النافى على الاطلاق واما القول
المفصل فلا يمكن فيه التاويل ولا وجه له فى ذوق التحقيق وقد شرب هذا
المشرب الهنى من منبع الزوراء عند باب مدينة العلم نابغه دوان قال ان
العلة للشئ بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشئ فان ما هو علة لظهوره
مثلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من اوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات
غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لاينافى
ما ذكرناه اذ نعنى به انها بذواتها اثر للفاعل وبعد ذلك لايحتاج الى تاثير
آخر فى كونها هى ونفى الاحتياج اللاحق لاينافى الاحتياج السابق انتهى وانما
كانت مجعولة لانه يستحيل كونها ليست بافاضة مفيض فى العلم واختراعه

والالزم

والالزم ان لايكون حادثة بالحدوث الذاتى هذا خلف نعم ليس اختراعها
فى العلم الازلى كاختراع الصور الذهنية التى لنا اذا اردنا اظهار امر لم يكن
ليلزم تاخرها عن الحق تاخرا دهريا بل علمه الله تعالى ذاته بذاته يستلزمها
من غير تاخرها عنه تعالى والحاصل انها ازلية الثبوت فى العلم والالزم
الجهل ومتاخرة عنه تعالى تاخرا ذاتيا لامكانها الذاتى لازمانيا ودهريا
كذا ذكره شيخنا الفاضل الشيخ ابرهيم الحلبى المصرى فى رسالته التى عملها فى
القضاء والقدر والحدوث والقدم والجبر والاختيار فى سنة سبع
وخمسين ومائة والف فى القسطنطينية المحروسة **قال السيد** الشريف فى
تعريفاته الاعيان الثابتة هى حقايق الممكنات فى علم الحق تعالى وهى صور
حقايق الاسماء الالهية فى الحضرة العلمية لاتاخرلها عن الحق الا بالذات لا
بالزمان فهى ازلية ابدية والمعنى بالاضافة التاخر بحسب الذات لاغير وقال
فيها ايضا الفيض الاقدس هو عبارة عن التجلى الحبى الذاتى الموجب لوجود
الاشياء واستعداداتها فى الحضرة العلمية ثم العينية كما قال كنت كنزا
مخفيا فاحببت ان اعرف الحديث الفيض المقدس عبارة عن التجليات الاسمائية
الموجبة لظهور ما يقتضيه استعدادات تلك الاعيان فى الخارج فالفيض
المقدس مترتب على الفيض الاقدس فبالاول تحصل الاعيان الثابتة
واستعداداتها الاصلية فى العلم وبالثانى تحصل تلك الاعيان فى الخارج
مع لوازمها وتوابعها. انتهى كلامه قدس سره **القضاء والقدر** اما القضاء
بالمد ويقصر فله معان كثيرة فى اللغة منها الاداء والفراغ والفصل
والامضاء والابرام والخلق والانهاء والموت والامامة واحكام العمل والانفاذ
والايجاب واتمام الوطر وبلوغه وغير ذلك وعند اهل الشرع قطع الخصومة

او قول ملزم صدر عن ولاية عامة وقيل هو موضوع للقدر المشترك بينهما
وهو انقطاع الشئ واتمامه واما القدر بفتح الدال وتسكن فهو تبيين
كمية الشئ والتقدير والحكم واما معناهما اصطلاحا ففيه اقوال القول
الاول للاشعرى وجمهور اهل السنة وهو ان القضاء ارادة الله تعالى الازلية
المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لا يزال والقدر ايجاده اياها على قدر
خصوص ذواتها وصفاتها وافعالها واحوالها وازمنتها واسبابها العادية
القول الثانى للصوفيه وهو ان القضاء عبارة عن الفيض الاقدس الذى
به حصلت الاعيان الثابته واستعداداتها الاصلية فى العلم الازلى
والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذى به حصلت تلك الاعيان فى
الخارج بلوازمها ولواحقها وبيانه اجمالا ان الذات العليه من حيث
هى هى ليست متعلقه بشئ من الاشياء لاستغنائها لانها التمام وفوق
التمام واما اسماؤها النسبية فما كان منها بذاته طالبا للبطون فهو ايضا
لا تعلق له بشئ من الاشياء ولا يتعلق به ايضا ادراك مدرك ولا علم عالم
سوى العلم الازلية وهى الاسماء التى استأثرت الذات بعلمها واما الظاهر
منها فمنه ما لا يتعلق بشئ من الاشياء ايضا كالحى ومنها ما يتعلق كالعالم
المتعلق بالمعلوم والقادر بالمقدور ثم ان لهذه الاسماء الالهية صورا فى
العلم الازلى لانه عالم بذاته لذاته واسمائه وصفاته وتلك الصور من حيث
انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة تسمى عندهم بالاعيان
الثابتة كلية كانت وتسمى ماهيات وحقايق او جزئيه وتسمى هويات ثم ان
للاعيان الثابته اعتبارين احدهما اعتبار انها صور الاسماء والاخر اعتبار
انها حقايق الاعيان الخارجية فهى بالاعتبار الاول كالابدان للارواح وبالاعتبار

الثانى كالارواح للابدان وللاسماء ايضا اعتباران احدهما اعتبار كثرتها
والثانى اعتبار وحدة الذات المسماة بها فباعتبار كثرتها محتاجة الى الفيض
من الحضرة الالهيه الجامعة لها وقابلة له وباعتبار وحدة الذات الموصوفة
بالصفات مفيضة على صورها وهى الاعيان الثابتة وكذلك الاعيان الثابته
مستفيضة من الاسماء ومفيضة على الاعيان الخارجية القول الثالث
ما اختاره المحقق صدر الدين الشيرازى فى رسالته التى سماها اثبات البارى
وهو ان القضاء اقتضاؤه فى الازل لما سيكون من الاشياء على وجوه
معينة مخصوصه على ما هى عليه فى الوجود والقدر حصول الاشياء فى الكون
على وفق ما فى القضاء القول الرابع ما ذكره الامام الرازى فى شرح النمط
السابع من الاشارات ونصها الواجب يجب ان يكون عالما بكل شئ لان كل
شئ لازم عنه بوسط او غير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذى هو
تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون انتهى فقال
الامام القضاء هو المعلول الاول لان القضاء هو الامر الواحد الذى يترتب عليه
ساير التفاصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو ساير المعلولات
الصادرة طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجرى مجرى تفصيل
الجملة القول الخامس للمحقق الطوسى ذكره فى هذا الموضع من شرح الاشارات
فقال لما كان جميع صور الموجودات الكلية الجزئيه التى لا نهاية لها حاصلة
من حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد
ما يتعلق منها بالمادة فى المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ المادة غير متاتية
لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل
المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور

الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا مستمر التجدد غير مستقر الا تصال تخرج
فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور فى جميع
ذلك الزمان موجودة فى موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم
ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة
على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية بعد
حصول شرايطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل من قوله
عز من قايل وان من شئ الا عندنا خزاينه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر
العقلية وما معها موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين
والجسمانيه وما معها موجودة فيهما مرتين القول السادس لجمهور الحكماء
وهو ان قضائه تعالى علمه بما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن
النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ فيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها وقدره خروجها الى
الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء القول السابع
لبعض الحكماء وهو ان قضاؤه تعالى علمه الاجمالى وقدره علمه التفصيلى القول
الثامن ما ذكره ابو البقاء فى الكليات وهو ان القضاء ثبوت صور جميع
الاشياء فى العلم الاعلى على الوجه الكلى وهو الذى تسميه الحكماء بالعقل الاول
والقدر حصول صور جميع الموجودات فى اللوح المحفوظ على وجه التفصيل
وهو الذى تسميه الحكماء بالنفس الكليه القول التاسع ما اختاره صاحب
القبسات وهو كلام طويل جدا فمن اراد الاطلاع عليه فليراجع كتابه
المذكور او الى الرسالة المنقولة عنها هذه الاقوال وهى الرسالة التى الفها
شيخنا الفاضل الشيخ ابرهيم الحلبى المصرى فى الحدوث والقدم والقضاء

والقدر وافعال العباد وما يتعلق بالتكليف سنة سبع وخمسين ومائة
والف واعلم ان كل شئ مما فى عالم العنصرى اى من البسايط التى هى العناصر
الاربعة والمركبات التى هى المعادن والنبات والحيوان واشخاص كل نوع منها
فى صغرها وكبرها مصور فى الفلك اى منقوش فى كل فلك على نحو ما وجد ههنا
اى فى عالم الحس بجميع هياته اى الجسمانيه والنفسانيه من دقيق وجليل وكل
انسان وكذلك كل حيوان وغيره منقوش فى جميع احواله وحركاته وسكناته
ما وجد وما سيوجد وفى اكثر النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يصدر
عن كل شخص اذ الافلاك ابدعت منقوشه بجميع الكاينات لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصته وضبطته على ما قال تعالى وكل شئ فعلوه فى الزبر
وكل صغيرة وكبيرة مستطر وتلك النقوش موجودة فى سطوحها المحدبة
والمقعرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا وليست على ما يحس بالبصر
لشفيف الافلاك بل على ما يليق بحال الافلاك فما امكن نقشه فهو منقوش
كصورة الانسان والفيل والبعوضه وغيرها من الانواع وكذا اشكاله
وتخطيطه ومقداره وما لا يمكن نقشها كالارايح والطعوم والالوان
وامثالها من الحركات والسكنات فهى منقوشه على وجه اخر كالكتابة حول كل
شخص مصور على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشو والنمو والتوالد والتناسل
وغيره من اول نشوه الى آخر امره وبهذا ما يرى الشئ الواحد فى النوم على
هيئات مختلفة واحوال شتى من اول امره الى اخر عهده بحسب الاوقات
على الترتيب الزمانى كما هو عليه من شرح حكمة الاشراق للعلامة الشيرازى
بعد ذكر مقام كن قريبا الى الاواخر حرره الفقير محمد راغب الوزير قضاء
حكم اجمالى ليست باحوال موجودات مثل حكم من يموت هر انسانى وقدر تفصيل

این حکمت بتعیین اسباب و ازمنه بحسب قابلیات مثل حکم بموت زید در
فلان روز بفلان مرض وقضا تابع علم ازلیست بموجودات واین علم تابع
علمست باعیان ثابته وقدر تابع علمست باحوال اعیان ثابته واین علم تابع
اعیان ثابته است داود قیصری در شرح فصوص کوید الاعیان لیست
مجعولة بجعل الجاعل لیتوجه الایراد بان یقال لم جعل عین المهدی مقتضیه
للاهتداء وعین الضال مقتضیة للضلال کما لا یتوجه ان یقال لم جعل
عین الکلب کلبا بجعل العین وعین الانسان انسانا ظاهرا بل الاعیان
صور الاسماء ومظاهرها فی العلم بل عین الاسماء والصفات القایمة بالذات
القدیمة بل عین الذات من حیث الحقیقة فهی الثابته ازلا وابدا لا یتعلق
الجعل والایجاد بها کما لا یتطرق العدم والفناء الیها وصباغ کرباس را
کرباس نمیسازد وزنک را رنک نمیسازد بلکه کرباس را رنکین میسازد
خدای تعالی هم ذات را ذات نمیسازد ووجود را وجود نمیسازد بلکه ذات را
موجود میسازد شیخ ابو علی وقتی که آلو میخورد معنی الماهیات لیست
مجعولة بجعل الجاعل پرسیدند در جواب فرمود که جاعل آلو را آلو نمیسازد
بلکه آلو را موجود میسازد ونبی خادم قضاست چنانچه طبیب خادم
طبیعتست اکر موافق قضا نباشد چکونه راه نماید لیس لك من الامر شیء
انك لا تهتدی من احببت وتطبیق قضایا نبوت آنست که امر ونهی
هم از قضاست وثواب وعقاب خاصیت فعل ونیت ماست فعل ونیت
نیك مقتضی بهشتست وفعل ونیت بد مقتضی دوزخ چنانچه
سقمونیا مسهل وزهر قاتلست. از شرح دیوان علی کرم الله وجهه
للقاضی میرحسین مراتب الموجودات فی الموجودیة بحسب التقسیم العقلی مراتب الموجودات

تمث

ثلث ادناها الموجود بالغیر الذی یوجده غیره فهو الموجود له ذات ووجود
یغایر ذاته وموجد یغایرهما فاذا نظرت الی ذاته مع قطع النظر عن موجده
امکن فی نفس الامر انفکاك الوجود عنه فلا شبهة فی انه یمکن ایضا تصور
انفکاکه عنه فالتصور والمتصور کلاهما ممکن وهذه حال الماهیات الممکنة
کما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غیره ای الذی یقتضی
ذاته وجوده اقتضاء تاما یستحیل معه انفکاك الوجود عنه فهذا الموجود
له ذات ووجود یغایر ذاته فیمتنع انفکاك الوجود عنه بالنظر الی ذاته
لکن یمکن تصور هذا الانفکاك فالمتصور محال والتصور ممکن وهذا حال
واجب الوجود تعالی علی مذهب جمهور المتکلمین واعلاها الموجود بالذات
بوجود هو عینه ای الذی وجوده عین ذاته فهذا الموجود لیس له وجود یغایر
ذاته فلا یمکن تصور انفکاك الوجود عنه بل الانفکاك وتصوره کلاهما محال
وهذا حال واجب الوجود علی مذهب الحکماء وان اردت مزید توضیح لما صورناه
فاستوضح الحال مما نورده فی هذا المثال وهو ان مراتب المضیء فی کونه مضیئا
ثلث ایضا الاولی المضیء بالغیر ای الذی استفاد ضوءه من غیره کوجه الارض
الذی استضاء بمقابلة الشمس فهیهنا مضیء وضوء یغایره وشیء ثالث افاد
الضوء الثانیة المضیء بالذات کضوء هو غیره ای الذی یقتضی ذاته الضوء
اقتضاء بحیث یمتنع تخلفه عنه کجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه الضوء فهذا
المضیء له ذات وضوء یغایر ذاته الثالثة المضیء بالذات بضوء هو عینه کضوء
الشمس فانه مضیء بذاته لا بضوء زاید علی ذاته فهذا اعلی واقوی ما یتصور فی
کون الشیء مضیئا فان قیل کیف یوصف الضوء بانه مضیء مع ان معنی المضیء کما
یتبادر الیه الاوهام العامیة ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنی هو الذی یتعارف

العامة وقد وضع له لفظ المضيء المضئ فی اللغة ولیس کما امنا فیه فانا اذا
قلنا الضوء مضئ بذاته لم نرد به انه قایم به ضوء آخر وصار مضیئا بذلک الضوء
بل اردنا به ان ما کان حاصلا لکل واحد من المضئ لغیره والمضئ بذاته بضوء
هو غیره اعنی الظهور علی الابصار بسبب الضوء وهو حاصل للضوء بنفسه
للوضع عند اهل العربیه معنیان احدهما جعل الشئ بازاء شئ لیدل احدهما
علیه بنفسه وهو المعنی الاخص المتبادر عنه عند الاطلاق المعتبر فی
اصطلاحاتهم من الدلالات الثلث والترادف والاشتراک وغیرها الفارق
بین الحقایق والمجازات وثانیهما جعل الشئ بازاء المعنی لیدل علیه ولو بمعونة
القرینة وهو المعنی الاعم الشامل للحقیقة والمجاز وینقسم کل من المعنیین الی
وضع العین للعین کما فی المفردات والی وضع الاجزاء للاجزاء کما فی المرکبات
وایضا ینقسم الی الوضع الشخصی وهو وضع الشئ الملحوظ بخصوصه للمعنی
النوعی کوضع الانسان للحیوان الناطق ووضع الحروف لمعانیها والی الوضع
النوعی وهو وضع الشئ الملحوظ مع اشیاء اخر بوجه عام کوضع المشتقات
والمرکبات والمجازات وایضا ینقسم الی وضع الخاص للموضوع له الخاص کوضع
الاعلام الشخصیه والی الوضع العام للموضوع له العام کوضع اسماء الاجناس
والی الوضع العام للموضوع له الخاص کوضع الحروف والضمایر واسماء الاشارات
والموصولات والمشتقات والمرکبات والمجازات من حاشیة میر ابی الفتح علی
شرح التهذیب للدوانی معنی الملاحظة فی المشتق ان یلاحظ الاسم الفاعل الثلاثی
المجرد والمزید فیه والرباعی المجرد والمزید فیه بوجه عام ای من غیر تعیین لفظ
ویوضع بازایه ذات متصفه بمبداء الاشتقاق وهو المصدر وکذا حکم سایر
المشتقات ومعنی الملاحظة فی المرکب ان یلاحظ لفظ المرکب التام الناقص

بوجه عام

لنفسه بحسب ذاته لا بامر زاید علی ذاته بل الظهور فی الضوء اقوی واکمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا اخفاء فیه اصلا ومظهر لغیره علی حسب قابلیته • شرح هدایة الحکمة للقاضی میر حسین المیبدی صح

کما یقال ان کل مرکب اضافی موضوع للهیئة الاضافیه مثلا شیرازی

الظاهر هو الوضع لامر کلی ملحوظ بعینه او بما یساویه او بما هو اعم منه بشرط ان لا یشارک فی ذلک الموضوع غیره ویسمی وضعا عاما للموضوع له العام عصام الدین

بوجه عام ای من غیر تعیین وضع ویوضع بازاء معنی مرکب ومعنی الملاحظة
فی المجاز ان یلاحظ لفظ المجاز المفرد ولفظ المجاز المرکب بوجه عام ای من غیر
تعیین لفظ المجاز ویوضع بازاء معنی متناسب للمعنی الموضوع له انتهی

ابجد

عبارة عن ثمانی کلمات مشهوره مفتتحة بهذه الکلمة جمع فیها جمیع حروف
الهجاء علی اللغة العربیة بلا تکریر وقد جرت العادة بتعلیمها المبتدین
بعد ما علموهم الهجاء مفرداتها ومرکباتها الثنائیة علی نظم وترتیب مألوف
للطباع منشط لهم علی اخذه وضبطه والسر فی ذلک علی الظاهر هو الاشعار
للمبتدی بعد تعلمه المفردات والثنائیات المنتظمه اذ فی الکلام ترکیبات ثلاثیه
ورباعیة ایضا غیر منتظمة علی نظام ملحوظ مألوف لیستأنس بوقوع
المتخالفات ایضا فیتیسر له الشروع فی تعلم مطلق الکلام وفیه سر آخر
هو ایناسهم بالفاظ مستعمله فی معنی من المعانی بعد توحشهم من ترکیبات
مهملة هجائیه یؤیده ما ذکروا لها من المعانی هو ان ابجد بمعنی وجد وهوز
بمعنی رکب وحطی بمعنی وقف وکلمن بمعنی صار متکلما وسعفص بمعنی اسرع
فی التعلم وقرشت بمعنی اخذه بالقلب وثخذ بمعنی حفظ وضظغ بمعنی اتم
فیکون کلها علی صیغة الماضی من الثلاثی او الرباعی بمعنی المجموع علی ترتیبها
یصیر بالفارسیه • پیدا کرد • در پیوست • واقف شد • سخن کوی شد
زود بیاموخت • در دل کرفت • نکاه داشت • تمام کرد • علی هذا لا یخفی
امکان اعتبار فایدة اخری ایضا فیها هی تألیفهم بالمعانی المربوطة بعضها
ببعض بنوع خاص من الارتباط یستنبط منها الذکی المتعلم اذا فرعها ان
الاهم له اللایق بشأنه فی حال التعلم ما یفهم منها من الاخذ والترکیب

تمام وضع ابجد

والوقوف على المقصود وتكرار التكلم والاسراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب
والحفظ فيه والقيام بحقه من الاتمام والدليل على قدم وضعها ما ذكره صاحب
القاموس بقوله وابجد الى قرشت وكلمن رئيسهم ملوك مدين وضعوا الكتابة
العربية على عدد حروف اسمائهم هلكوا يوم الظلة فقالت ابنة كلمن شعر
كلمن هدم ركني هلكه وسط المحله • سيد القوم اتاه الحتف نارا وسط ظله
جعلت نار عليهم دارهم كالمضمحله • ثم وجدوا بعدهم تخذ ضظغ فسموها
الروادف انتهى ولا يخفى غرابته من وجوه شتى ظاهرة على المتامل ويوم الظلة
هو يوم احراق اصحاب الايكة بنار امطرت عليهم من سحابة بدعوة شعيب
عليه السلام على طبق ما اقترحوه بقولهم فاسقط علينا كسفا من السماء
ويدل ايضا على قدمها مع اشتمالها على بعض الاسرار والاشارات ما روى
عن محمد بن علي الباقر عليهما السلام قال لما ولد عيسى بن مريم عليه السلام كان
ابن يوم كانه ابن شهرين فلما كان ابن سبعة اشهر اخذت والدته بيده وجاءت
به الى الكتاب واقعدته بين يدي المودب فقال المودب لعيسى عليه السلام
قل ابجد فرفع عيسى عليه السلام راسه فقال هل تدري ما ابجد فعلاه بالدرة
ليضربه فقال يا مودب لا تضربني ان كنت تدري والا فاسألني حتى افسر لك
قال فسره لي فقال عيسى عليه السلام الالف آلاء الله والباء بهجة الله
والجيم جمال الله والدال دين الله هوز الهاء هول جهنم والواو ويل لاهل
النار والزاء زفير جهنم حطي حطت الخطايا عن المستغفرين كلمن كلمات الله
لا مبدل لكلماته سعفص صاع بصاع والجزاء بالجزاء قرشت قرشهم فحشرهم
فقال المودب خذي ايتها المرأة بيد ابنك فقد علم ولا حاجة له في المودب
ومما يدل ايضا على ان ابجد مما وضع في قديم الزمان سواء فرض انه من

الله تعالى او من المخلوقين ما فرعوا عليه من قديم الايام من الحساب المشهور
بالجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة والمخففة ومن لطايف الاتفاقات
المساعدة لهذا المطلوب ان جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية وعشرون
حرفا فجعلوا سبعة وعشرين منها الاصول مراتب الاعداد من الاحاد والعشرات
والمئات وواحد اللايف فلم يحتاجوا معها الى ضم شئ آخر اليها اصلا فضلا
عن تكرارها كما احتيج في ارقام حساب اهل الهند الى ضم علامة صفر في
عشراتهم وصفرين في مئاتهم والثلاثة في احاد الالوف وهكذا فيحصل
المقصود في جميع المراتب في نفس هذه الحروف بالافراد والتركيب والتقديم
والتاخير كما هو المقرر المشهور في حساب اهل النجوم في بلادنا والدليل على
اذا عتبار هذا الحساب من قديم الايام ما نقله المفسرون عن بعض الاكابر
في تفسير المقطعات القرآنية ان كل حرف منها تدل على مدة قوم وآجال
آخرين حتى نقلوا عن اليهود انهم بعد سماع مفتتح سورة البقرة توهموا
انه اشارة الى مدة بقاء شريعة محمد صلى الله عليه وسلم احدى وسبعون
سنه عدد مجموع الالف واللام والميم فلما قرا عليهم ساير الفواتح
ارتفع الشبهة عنهم وايضا يدل عليه ما روى ان ابا القاسم بن روح
الله قدس سره قال في جواب رجل ساله عن معنى قول العباس رضي الله عنه
للنبي صلى الله عليه وسلم ان عمك ابا طالب قد اسلم بحساب الجمل وعقد بيده
ثلاثا وستين عنى بذلك اله احد جواد وتفسير ذلك ان الالف واحد
واللام ثلثون والهاء خمسة والالف واحد والحاء ثمانيه والدال اربعة
والجيم ثلاثة والواو ستة والالف واحد والدال اربعة فذلك ثلثة وستون
انتهى فحاصل هذا المعنى ومؤدى هذا التفسير على الظاهر ان قوله وعقد

بيده الخ عطف تفسيرى لقوله قد اسلم بحساب الجمل والمراد منهما ان اباطالب
اخبر عن اسلامه باشارة حسابية يفهمها اهل الخبرة منها انه اقر بامهات
اسمائه وصفاته التى يمكن ان يرجع اليها البواقى فظهر مما تلونا عليك ان حساب
الجمل معمول عليه من قديم الايام وقد تصرف المتاخرون فيه تصرفات لطيفة
منها التعبير عن الحروف بايراد لفظ يدل بنفسه او باعتبار معناه اللغوى
او الاصطلاحى بنوع من انواع الدلالات على عددها باعتبار هذا الحساب
كما جرت العادة فى المعميات ان يعبر مثلا عن اللام بالشهر باعتبار موافقة
عددها بهذا الحساب لايامه وعن عين ضظغ بالعندليب باعتبار ان
اسمه بالفارسية هزار وبالعكس ومن هذا القبيل ما قيل غفلة عن
حدوث مثل هذه الاصطلاحات فى معنى طه انه يجوز ان يكون المراد به
يا بدر خطابا للنبى صلى الله عليه وسلم باعتبار ان عدد مجموع الطاء والهاء
اربعة عشر وفى عددها يصير الهلال بدرا من الشهر ومنها ضبط التواريخ
على وجه يمكن فيه رعاية امور متناسبة تلذ وتنشط منها الاسماع والقلوب
وسهل بها الضبط والحفظ كما هو المعمول فى هذه الازمان ومنها تخصيص حساب الزبر والبينات
الحساب المشهور باسم الزبر واستخراج نوع آخر منه يسمى بالبينات وتوضيحه
ان لكل من الالف والباء والجيم مثلا اذا اعتبرت اسماؤها اعتبارين الاول
اعتبار اول الاسماء المطابق للمسميات فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف واحدا
والباء اثنين والجيم ثلثة وهكذا الثانى اعتبار تتمة الاسماء فيكون بهذا
الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة عدد مجموع مسمى اللام والفاء وعدد الباء
واحد عدد مسمى الالف وعدد الجيم خمسين مجموع مسمى الياء والميم فيقال للحساب
الاول حساب الزبر وللحساب الثانى حساب البينات ووجه التسمية فى الاول ظاهر

وفى الثانى يمكن ان يكون مناسبة تقابلهما فى لفظ القرآن فبعض الحروف
يكون زبره اكثر من بيناته فى الحساب لكل من حروف قرشت وبعضها بالعكس
لكل من حروف كلمن بعضها متساوى الزبر والبينات كما اتفق فى خصوص
سين سعفص ويتفرع على هذين الاعتبارين لطايف كثيرة يتفطن بها الاذكيا
من جملتها اتفاق مطابقة عدد بينات لفظ محمد لعدد زبر لفظ اسلام وعدد
بينات لفظ على لعدد زبر لفظ ايمان نظمه الفاضل جلال الدوانى فى سلك
رباعياته المشروحه بقوله رباعى خورشيد كمالست نبى ماه ولى اسلام محمد ست وايمان على
كر بينتى برين سخن ميطلبى بنكر كه ز بينات اسماست جلى
فهذه كلها اعتبارات اصطلاحية معظم فوايدها انما هو ما ذكرنا ، لكن
قوما من المتصوفة بناء على ما تخيلوا من ان مراتب الاعداد منطبقة على
مراتب العوالم وانها مرآة لحقايق الاشياء حتى لو وفق احد للاطلاع على
جميع خواصها واحوالها انكشف احوال الموجودات حتى الحوادث الماضيه
والآتية كانهم اعتقدوا ان الامثال ما نقل عن بعض المغاربة من هذا
الباب مثل استنباطه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع زلزلة
عظيمة فى سنة اثنتين وسبعماية وكان الامر كذلك اصلا فى نفس الامر فصرفوا
اعمارهم فى تلك الخيالات فاجروا انواع الحساب المذكور فى اسماء الله تعالى والالفاظ
وادعوا ان ذلك باب عظيم للفوايد فى الاستنباطات وتحصيل المطالب فاخترعوا
طرقا فى وضع تلك الاسماء فى الالواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد غريبة
من التكسير الصغير والكبير والمكسر وتقسيم الحروف على حسب الطبايع الى النارى
والهوآى والمآئى والارضى واسقاط بعض منها فى الحساب واثبات آخر منها
وغير ذلك مما لا طايل تحته ثم ادعوا لمن يميل طبعه الى استماع امثال تلك الامور

طمعا فى الاحتيال الى كسب المراتب ان لامثال الالواح المقسومه بالمربعات الموضوعه
هذه الاسماء على هذه الاصول الموضوعه آثارا غريبة واحكاما عجيبة يترتب
بعضها على اصل وضعها فيها وبعضها على دفنها فى امكنه مخصوصة وبعضها
على تعويذها بربطها او تعليقها على عضو معين مرعية فى جميعها الساعات
الموافقه لخصوص المطالب باعتبار اوضاع البروج والكواكب واثبتوا ايضا
بتكرار كل من هذه الاسماء بعنوان الذكر والورد والمداومة على عدده المخصوص
به المستنبط من تلك الاصول خصوصا مع رعاية امور اخر منها موافقة
فى الحساب لاسم الذاكر المذكور فوايد عظيمة وخصايص جليلة وطايفة
اخرى من المحتالين اضافوا الى تلك الدعاوى اباطيل اخرى يكاد لا يخفى بطلانها
على جهال العوام ايضا منها ادعاوهم معرفة الغالب والمغلوب من شخصين
متعارضين بحساب اسمآئهما وطرح عدد مخصوص من كل منهما مرة او مرات
حتى يبقى عدد اقل منه ثم النظر فى جدول اخترعوا لذلك والحكم بان ايا منهما
هو الغالب وغفلوا او تغافلوا عن ان هذا الحكم بهذا الحساب يستلزم لدوام
غالبية احد المسميين على الاخر فى جميع الاشخاص والاحوال والازمان مع انه
باطل بالتجربة بل بالضرورة واعجب من جميع ما ذكرنا جرآءة بعض من هذه
الطوايف بنسبة بعض من هذه الدعاوى تأييدا لصحته وترويجا له وجلبا
لقلوب قوم الى بعض الايمة من اهل البيت عليهم السلام مع انه ليس فى كتب
الخواص شيعتهم ومشايخ طريقتهم الذين شانهم تتبع اخبارهم واقتفاء
آثارهم شىء من ذلك نسأل الله التوفيق والهداية ونعوذ من خذلان الغواية
الى هنا من لسان الخواص لرضى الدين القزوينى ملخصا باسقاط بعض الزوايد
حساب الغالب والمغلوب ومن الناس طوايف يضعون قوانين لاستخراج

بطلان قاعدة الغالب والمغلوب

بطلان نسبة هذه الدعاوى الى اهل البيت

الغيب ليست من الطور الاول الذى هو من مدارك النفس الروحانيه ولا من
الحدس المبنى على تأثيرات النجوم كما زعمه بطليموس ولا من الظن والتخمين
الذى يحاول عليه العرافيون وانما هى مغالط يجعلونها كالمصايد لاهل
العقول المستضعفه ولست اذكر من ذلك الا ما ذكره المصنفون وولع به
الخواص فمن تلك القوانين الحساب الذى يسمونه حساب النيم وهو مذكور فى
آخر كتاب السياسة المنسوب لارسطو يعرف به الغالب من المغلوب فى المتحاربين
من الملوك وهو ان تحسب الحروف التى فى اسم احدهما بالحساب الجمل المصطلح
عليه فى حروف ابجد من الواحد الى الالف احادا وعشرات ومئين والوفا
فاذا حسبت الاسم وتحصل لك منه عدد فاحسب الاسم الاخر كذلك ثم
اطرح من كل واحد منهما تسعة تسعة واحفظ بقية هذا وبقية هذا
ثم انظر بين العددين الباقيين من حساب الاسمين فان كانا مختلفين فى
الكمية وكانا معا زوجين او فردين فصاحب الاقل منهما هو الغالب وان
كان احدهما زوجا والاخر فردا فصاحب الاكثر هو الغالب وان كانا متساويين
وهما معا زوجان فالمطلوب هو الغالب وان كانا معا فردين فالطالب هو
الغالب وننقل هنالك بيتين اشتهرا بين الناس وهما شعر

ارى الزوج والافراد يسمو اقلها • واكثرها عند التخالف غالب

ويغلب مطلوب اذا الزوج يستوى • وعند استواء الفرد يغلب طالب

ثم وضعوا المعرفة ما يبقى من الحروف بعد طرحها بتسعة قانونا معروفا عندهم
مبتديا من اول الحروف ابجد الى آخرها وصارت تسع كلمات نهاية عدد الاحاد
وهى ايقغ • بكر • جلش • دمت • هنث • وصخ • زعذ • حفظ • طضض •
مرتبة على توالى الاعداد ولكل كلمة منها عدد هو الذى هى فى مرتبته فالواحد

لكلمة ايقغ والاثنان لكلمة بكر والثلثة لكلمة جلش وكذلك الى التسعة
التى هى طصضغ فتكون لها التسعة فاذا اراد واطرح الاسم بتسعة نظروا
الى كل حرف منه فى اى كلمة هى من هذه الكلمات واخذوا عددها مكانه
ثم يجمعون الاعداد الذى ياخذوها بدلا من حروف الاسم فان كانت زايدة
على التسعة اخذوا ما فضل عنها والا اخذوها ثم يفعلون كذلك بالاسم
الاخر وينظرون بين الخارجين كما قدمناه وهذا غير مستند الى برهان
ولا تحقيق والكتاب الذى وجد فيه حساب النيم غير معزو الى ارسطو عند
المحققين لما فيه من الاراء البعيدة عن التحقيق والبرهان يشهد
بذلك فتصفحه ان كنت من اهل الرسوخ انتهى ملخصا من مقدمة تاريخ العبر
لابن خلدون وقفت بالمشرق على ملحمة منسوبة لابن العربى الحاتمى رضى
الله عنه فى كلام طويل شبه الالغاز لا يعلم تاويله الا الله تخلله اوفاق
عددية ورموز ملغوزه واشكال حيوانات تامة ورؤس مقطعه وتماثيل
من حيوانات غريبة وفى اخرها قصيدة على روى اللام والغالب انها كلها
غير صحيحة لانها لم تبن على اصل علمى من نجامة وغيرها من المقدمة المذكورة
اصل كتاب الجفر وقد يستندون فى حدثان الدول على الخصوص الى كتاب
الجفر ويزعمون ان فيه علم ذلك كله من طريق الاثار والنجوم لا يزيدون على
ذلك ولا يعرفون اصل ذلك ولا مستنده واعلم ان كتاب الجفر كان اصله ان
هارون بن سعيد العجلى وهو راس الزيدية كان له كتاب يرويه عن جعفر
الصادق وفيه علم ما سيقع لاهل البيت على العموم ولبعض الاشخاص
منهم على الخصوص وقع ذلك لجعفر الصادق ونظرائه من رجالاتهم
على طريق الكرامة والكشف الذى يقع لمثلهم من الاولياء وكان مكتوبا عند

جعفر

جعفر فى جلد ثور صغير فرواه عنه هارون العجلى وكتبه وسماه باسم الجلد الذى
كتب منه لان الجفر فى اللغة هو الثور الصغير وصار هذا الاسم علما لهذا الكتاب
عندهم وكان فيه من تفسير القرآن وما فى باطنه من المعانى غرايب مروية عن
جعفر الصادق وهذا الكتاب لم تتصل روايته ولا عرف عينه وانما
تطاير منه شوارد من الكلمات لا يصحبها دليل ولو صح السند الى جعفر الصادق
لكان فيه نعم المستند من نفسه او من رجال قومه فهم اهل الكرامات وقد
صح عنه انه كان يحذر بعض قرابته بوقايع تكون لهم فتصح كما يقول وقد حذر
يحيى ابن عمه زيد من مصرعه وعصاه فخرج وقتل بالجوزجان كما هو معروف
من المقدمة المذكورة فى صحة علم الرمل وعدم صحته ومن هؤلاء يعنى من
الذين يدعون مدارك الغيب قوم استنبطوا لاستخراج الغيب وتعرف الكائنات
صناعة سموها خط الرمل ومحصول هذه الصناعة انهم صيروا من النقط
اشكالا ذات اربع مراتب تختلف باختلاف مراتبها فى الزوجية والفردية
واستوائها فيهما فكانت ستة عشر شكلا ميزوها كلها باسمائها ونوعوها ها
الى سعود ونحوس شان الكواكب وجعلوا لها ستة عشر بيتا كانها البروج
الاثنى عشر التى للفلك والاوتاد الاربعة وجعلوا لكل شكل بيتا وحظوظا
ودلالة على صنف من عالم العناصر يختص به واستنبطوا من ذلك فنا حاذوا
به فن النجامة ونوع قضاياه الا ان احكام النجامة مستندة الى اوضاع طبيعية
وآثار فلكية وهذه انما مستندها اوضاع تحكمية واهواء اتفاقية ولا
دليل يقوم على شئ منها وانتحل هذه الصناعة كثير من البطالين للمعاش
فى المدن وصنفوا فيها التصانيف المحصلة لقواعدها واصولها كما فعله
الزناتى منهم وغيره وهم يزعمون ان اصل ذلك من النبوات القديمة فى

العالم وربما نسبوها الى دانيال او ادريس عليهما السلام ويحتجون لذلك بقوله
صلى الله عليه وسلم كان نبي يخط فمن وافق خطه فذاك وليس في الحديث في
دليل على مشروعية خط الرمل كما يزعمونه لان معنى الحديث كان نبي يخط فياتيه
الوحي عند ذلك الخط ولا استحالة ان يكون ذلك عادة لبعض الانبياء لانهم
متفاوتون في ادراك الوحي ومعنى فمن وافق خطه ذلك النبي فهو ذاك اي
فهو صحيح من بين الخط بما عضده من الوحي لذلك النبي الذي كان عادته
ان ياتيه الوحي عند الخط واما اخذ ذلك عن الخط مجردا من غير موافقة
وحي فلا صحة فيه وهذا معنى الحديث والله اعلم • من مقدمة ابن خلدون
النسب الاربع الواقعة بين الكليين اعلم انه لابد وان يتحقق بين كل كليين
احدى النسب الاربع التباين الكلي والتساوي والعموم المطلق والعموم من وجه
لانه اما ان يصدق شيء منهما على شيء من افراد الاخر او يصدق فعلى الاول
فهما متباينان كالانسان والحجر وعلى الثاني فاما ان لا يكون بينهما صدق
كلي من جانب اصلا او يكون فعلى الاول فهما اعم واخص من وجه كالحيوان
والابيض وعلى الثاني فاما ان يكون الصدق الكلي من الجانبين او من جانب
واحد فعلى الاول فهما متساويان كالانسان والناطق وعلى الثاني فاعم
واخص مطلقا كالحيوان والانسان فمرجع التساوي الى موجبتين كليتين
نحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان ومرجع التباين الى سالبتين كليتين
نحو لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الحجر بانسان ومرجع العموم والخصوص
مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحمولها الاعم وسالبة جزئية
موضوعها الاعم ومحمولها الاخص نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس
بانسان ومرجع العموم من وجه الى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين

نحو بعض

نحو بعض الحيوان ابيض وبعض الحيوان ليس بابيض وبعض الابيض ليس بحيوان
عبد الله بن دوي • قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد في البحث السادس
من ابحاث الوجود والعدم عند تحقيق معنى الحمل ولا يشترط في صحة الحكم المطابقة
لما في الاعيان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان ولا يكتفى بالمطابقة لما في الاذهان
اذ قد يرتسم فيها الكواذب بل المعتبر المطابقة لما في نفس الامر وهو المراد
بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا
هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر
عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس
الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شيئية في الاعيان كالمعدومات
سيما الممتنعات الجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل
مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك
المطابقة ولم يتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة
يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة
المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما
بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان
فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس
ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك او المخبر هي المراد بالواقع وما
في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ما بينا فصحة
هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة
او الملفوظة من زيدا وعمروا وغيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها
مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم يتصور

للنسبة المسماة بالواقع وما فى نفس الامر سيما فيما بين المعدومات والممتنعات
حصول الا بحسب التعقل وكان عندهم ان جميع صور الكاينات واحكام الموجودات
والمعدومات مرتسمة فى جوهر مجرد ازلى يسمى العقل الفعال فسره بعضهم وهو الطوسى ما فى
نفس الامر بما فى العقل الفعال ويستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها
فى الثبوت الذهنى منها ما هو مطابق لما فى نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف
الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول متعلق خارج
عن الذهن يطابقه ما فى الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلى لا يلحقه
تغير اصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع وزمان او مكان
مع ان المطابقة لما فى نفس الامر فى الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق
الخارجى مرتسما فى مجرد ازلى مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب تعالى
لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل
فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذى عبر عنه فى القرآن المجيد باللوح المحفوظ
والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع
ضعف بعض مقدماته مخالف بصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الاية
فليته سكت عن تطبيق انتهى ثم ابطل هذا القول راسا فان اردت تفصيله
راجع الى الشرح نفس الامر عند اهل التصوف العلم الذاتى الحاوى بصور
الاشياء كلياتها وجزئياتها صغيرها وكبيرها جمعا وتفصيلا عينيه
او علمية وجعل بعض العارفين نفس الامر عبارة عن العقل الاول لكونه
مظهرا للعلم الالهى من حيث احاطته بالكليات المشتملة على جزئياتها ويكون
علمه مطابقا لعلمه تعالى وكذلك النفس الكلية اى اللوح عبارة عنه له
داود قيصرى

الفصل العشرون فى نسبة الاعضاء والقوى الى جوهر النفس

اعلم ان الحكماء ذكروا فى هذا الباب امثلة كثيرة فالمثال الاول هو ان جوهر النفس
كالملك والبدن كالمملكة له ولهذا الملك جندان جند يرى بالبصر وهو الحواس
الظاهرة وجند لا يرى بالبصر وهى الحواس الباطنة واعلم ان بوجود هذه القوى
معونة فى تكميل مصالح النفس تارة وفى تكميل مصالح البدن اخرى اما النوع
الاول من المعونة فهو ان كمال النفس الناطقة فى ان تعرف الحق لذاته والخير
لاجل العمل به لكن عمل الخير مشروط بتقدم العرفان لكنها خلقت فى اول الفطرة
خالية عن معرفة اكثر الاشياء فاعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى
ان النفس اذا احست بمحسوسات تنبهت لمشاركات بينها ومباينات فتميز
عند الحس ما به حصلت المشاركات بين الاشياء عما به حصلت المباينة بينها
ثم ان تلك الصور على قسمين منها ما يكون مجرد تصوراتها موجبا جزم الذهن
باسناد بعضها الى البعض بالنفى او بالاثبات ومنها ما لا يكون كذلك فالاول
هو البديهيات والثانى هو النظريات فهذا بيان معونة الحواس فى تكميل جوهر
النفس واما معونتها فى تكميل جوهر البدن فهو انا بينا ان البدن حار رطب
فيكون ابدا فى التحلل والذبول ولهذا السبب يحتاج الى ايراد بدل ما يتحلل عنه ولا
بد من التمييز بين ما يكون ملائما وبين ما يكون منافيا فهذا بيان معونة
الحواس فى تكميل جوهر البدن واعلم ان السعى فى مهمات اصلاح مهمات جوهر
النفس وذلك ان النفس لما دخلت هذا العالم الجسمانى لتكتسب العلم النافع والعمل
الصالح لكن آلة النفس فى هذا الكسب هو هذا البدن وما لم يكن الآلة لم يقدر
المكتسب على الاكتساب فثبت ان الاشتغال باصلاح مهمات البدن سعى فى اصلاح
مهمات النفس المثال الثانى قالوا القلب فى البدن يشبه الوالى فى مملكته وقواه
وجوارحه بمنزلة الصناع والقوة العقلية المفكرة كالمشير الناصح والشهوة

كالذي يجلب الطعام الى المدينة والغضب كصاحب الشرطة ثم ان الشهوة التي هو
كالعبد الجالب للطعام الى المدينة قد يكون خبيثا مكارا مخادعا تتمثل بصورة
الناصح الا ان تحت نصيحه كل شر هايل وسم قاتل وتكون عادته منازعة الوزير
الناصح في كل تدبير يدبره وكما انه يجب على الملك العاقل ان يسلط وزيره
الناصح على العبد الجالب للطعام وعلى صاحب الشرطة وان لا يلتفت الى
تخاليطهما في حق الوزير ليستقيم امر المدينة فكذلك النفس الناطقة متى استعانت
بنور العقل واستضاءت بضوء العلم والحكمة وجعل الشهوة والغضب مقهورين
استقام امر هذه الحياة الجسماني ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال
الله في حقه ارايت من اتخذ الهه هواه المثال الثالث البدن كالمدينة والنفس
الناطقة كالملك والحواس الظاهرة والباطنة كالجنود والاعضاء كالرعية
والشهوة والغضب كعدو ينازعه في مملكته ويسعى في اهلاك رعيته فان
قصد الملك قهر ذلك العدو استقامت المملكة وارتفعت الخصومة
وان لم ينازع عدوه ضيع مملكته واختلت بلدته وصارت عاقبة امره الى
الهلاك المثال الرابع مثل النفس الناطقة مثل فارس ركب لاجل الصيد فشهوته
فرسه وغضبه كلبه فان كان الفارس حاذقا وكلبه وفرسه مرتاضا منقادا
وكلبه معلما كان جديرا بالنجح ومتى كان هو في نفسه اخرق وكان الفرس في
نفسه جموحا والكلب غير معلم فلا فرسه منبعث تحته على حسب ارادته ولا
كلبه يسترسل باشارته فهو خليق بان يعطب فضلا من ان ينال ذلك الذي
طلب المثال الخامس اعلم ان هذا البدن يشبه الدار الكاملة التي بنيت واكملت
مونها وخزاينها واقيمت ابوابها واعرفيها كلما يحتاج اليه صاحب الدار الف
ا الرأس كالغرفة في اعلى الدار ب الثقب التي في الراس كالروازن في غرفة الدار ج

وسط دماغه كالايوان في الدار د الفم كباب الغرفة ه الانف كالطاق الذي فوق باب
الدار و الشفتان كمصراعي الباب ز الاسنان كالبوابين ح اللسان كالحاجب
ط الظهر كالجدار القوي الذي هو حصن الدار ى الوجه كصدر الدار يا الرية
التي هي الجاذبة للنفس البارد كالبيت الصيفي يب جريان النفس فيها كالهواء
الذي في البيت الصيفي يج القلب مع حركته الغريزية كالبيت الشتوي يد المعدة
مع نضج الغذاء فيها كالمطبخ يه الكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشراب يو
العروق التي يجري فيها الدم كمسالك الدار يز الطحال بما فيه من السوداء
كالخوابي التي تصب فيها الدرديات يح المرارة بما فيها من الصفراء الحادة
كبيت السلاح يط الامعاء بما فيها من ثفل الطعام كبيت الخلاء ك المثانة
بما فيها من البول كبيت البئر كا السبيلان من اسفل البدن كالمواضع التي
تخرج منها القاذورات من الدار كب الرجلان كالمركوب المطيع كج العظام مع
بناء الجسد عليها كالخشب التي عليها بناء الدار كد اللحم في خلل العظام كالطين
كه العصب الذي ربط بعض العظام ببعض كالرسن الذي يربط به بعض الاشياء
ببعض كو التجويف في جوف العظام كالصناديق في الدار كز المخ فيها كالجواهر
والامتعة المخزونة في الصناديق فهذا ما يتعلق ببيوت هذه الدار ثم
ان النفس الناطقة في هذه الدار كالملك فيبصر بالعينين ويسمع بالاذنين
ويشم بالمنخرين ويذوق باللسان وينطق ايضا باللسان ويلمس باليدين
ويعمل الصنايع بالاصابع ويمشي بالرجلين ويبرك على الركبتين ويقعد
على الاليتين وينام على الجنبين ويستند بالظهر ويحمل الاثقال على الكتفين
ويتخيل بمقدم الدماغ ويتفكر بوسط الدماغ ويصوت بالحنجرة ويستنشق (ويتذكر بموخر الدماغ)
الهواء بالخيشوم ويمضغ بالاسنان ويبلع بالمرى والمقصود من كل هذه الامثلة

والادوات ان يكتب حلية العلم وتصير هذه النفس منتقشة بنقش عالم
الملكوت متحلية بحلية اللاهوت والله اعلم

الفصل الحادي والعشرون

في خواص الانسان ونحن نذكر منها اقساما القسم الاول من الخواص النطق
وفيه ابحاث الاول ان الانسان الواحد لو لم يكن في الوجود الا هو والا الامور
الموجودة في الطبيعة لهلك او ساءت معيشته هل الانسان محتاج الى امور
زايدة مما في الطبيعة مثل الغذاء والمعمول فان الاغذية الطبيعيه لا تلايم
الانسان والملابس ايضا لا تصلح للانسان الا بعد صيرورتها صناعية
فلذلك يحتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى تنتظم اسباب معيشته (معيشته)
والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من المشاركة
حتى يخبز هذا لذاك وينسج ذاك لهذا فلهذه الانسان احتاج الانسان
الى ان يكون له قدرة على ان يعرف الاخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة
وضعية وهي اقسام فالاول اصلحها واشرفها وهو الاصوات المركبة
والسبب في شرفها ان بدن الانسان لا يتم ولا يكمل الا بالقلب الذي هو معدن
الحرارة الغريزية ولا بد من وصول النسيم البارد اليه ساعة فساعة حتى
يبقى على اعتداله ولا يحترق فحلقت الات في بدنه بحيث يقدر الانسان بها
على استدخال النسيم البارد في قلبه فاذا مكث ذلك النسيم لحظة تسخن وعند
فوجب اخراجه فالصانع الحكيم جعل النفس الخارج سببا لحدوث الصوت
بهذا الطريق ثم ان ذلك الصوت سهل تقطيعه في المجالس المختلفة فحصلت
هيئات مخصوصة بسبب تقطيع ذلك الصوت في تلك المجالس وتلك الهيئات
المخصوصة هي الحروف فحصلت الحروف والاصوات بهذا الطريق ثم ركبوا (كيفية حدوث الحروف)
الحروف فحصلت الكلمات ثم جعلوا كل كلمة مخصوصة معرفة لمعنى مخصوص

فلا جرم صار تعريف المعاني المخصوصة بهذا الطريق في غاية السهولة من
وجوه الاول ادخالها في الوجود في غاية السهولة والثاني ان تكون الكلمات الواقعة
في مقابلة المعلومات الكثيرة في غاية السهولة الثالث عند الحاجة يدخل في الوجود
وعند الاستغناء عن ذكرها تقدم لان الاصوات لا تبقى والقسم الثاني من
طريق التعريف الاشارة الا ان النطق افضل من الاشارة لوجوه الاول
ان الاشارة لا تتناول الا المرئي الحاضر واما النطق فانه يتناول المعدوم
ويتناول ما لا تصح الاشارة اليه ويتناول ما تصح الاشارة اليه ايضا والثاني
ان الاشارة عبارة عن تحريك الحدقة الى جانب معين فالاشارة نوع واحد
او نوعان فلا تصلح لتعريف الاشياء المختلفة بخلاف النطق فان الاصوات
والحروف البسيطة والمركبة كثيرة والثالث انه اذا اشار الى شيء فذلك الشيء
ذات قامت بها صفات كثيرة فلا يعرف بسبب تلك الاشارة الى ان المراد
تعريف الذات وحدها او الصفة الفلانية او الصفة الثالثة او الرابعة
او المجموع واما النطق فانه واف بتعريف كل واحدة من هذه الاحوال بعينها
والقسم الثالث الكتابة فظاهر ان المؤنة في ادخالها في الوجود صعبة مع
ذلك فانها مفرعة على النطق وذلك انا لو افتقرنا الى ان نضع لتعريف كل
معنى من المعاني البسيطة والمركبة نقشا لافتقرنا الى حفظ نقوش غير
متناهية وذلك غير ممكن فدبروا فيه طريقا لطيفا وهو انهم وضعوا بازاء
كل واحد من الحروف النطقية البسيطة نقشا خاصا ثم جعلوا النقوش المركبة
في مقابلة الحروف المركبة فسهلت المؤنة في الكتابة بهذا الطريق الا ان على
هذا التقدير صارت الكتابة مفرعة على النطق الا انه حصلت في الكتابة
منفعة عظيمة وهو ان عقل الانسان الواحد لا يفي باستنباط العلوم الكثيرة

الكثيرة فان الانسان الواحد اذا استنبط مقدارا من العلم واثبته فى الكتابة
بواسطة الكتبة فاذا جاء بعده انسان آخر ووقف عليه قدر على استنباط
اشياء اخرى زايدة على ذلك الاول فظهر ان العلوم انما كثرت باعانة الكتبة
فلهذا قال عليه السلام قيدوا العلم فهذا بيان حقيقة النطق والاشارة
والكتابة البحث الثانى مما يتعلق بهذا الباب ان المشهور انه يقال فى حد الانسان
انه حيوان ناطق فقال بعضهم ان هذا التعريف باطل طردا وعكسا اما الطرد
فلان بعض الحيوانات ينطق واما العكس فهو ان بعض الناس لا ينطق فاجيب
عنه بان المراد منه النطق العقلى ولم يذكروا لهذا النطق العقلى تفسيرا ملخصا
فنقول الحيوان نوعان منه اذا ما عرف شيا فانه لا يقدر على ان يعرف
غيره حال نفسه مثل البهايم وغيرها فانها اذا وجدت من انفسها احوالا
مخصوصة فانها لا تقدر على ان تعرف غيرها تلك الاحوال واما الانسان
اذا وجد من نفسه حالة مخصوصة قدر ان يعرف غيره تلك الحالة الموجودة
فى نفسه فالناطق الذى جعل فصلا مقوما هو هذا المعنى والسبب فيه
انا بينا ان اكمل الطرق التعريف هو النطق المعبر عن هذه القدرة باكمل الطرق
الدالة عليها وبهذا التقدير فان تلك السوالات لا تتوجه والله اعلم البحث
الثالث ان هذه الالفاظ والكلمات لها اسماء كثيرة فالاول اللفظ وفيه وجهان
احدهما ان هذه الالفاظ انما تولدت بسبب ان ذلك الانسان لفظ ذلك الهواء
من حلقه فلما كان سبب حدوث هذه الاصوات هو لفظ ذلك الهواء لا جرم
سميت باللفظ الثانى ان تلك المعانى كانت كامنة فى قلب ذلك الانسان فلما
ذكر هذه الالفاظ صارت تلك المعانى الكامنة معلومة فكان ذلك الانسان
لفظها من الداخل الى الخارج والاسم الثانى الكلمة واشتقاق هذه اللفظة من

معنى اللفظ والكلمة والعبارة

الكلم

الكلم وهو الجرح والسبب فيه ان الانسان اذا سمع تلك اللفظة تاثر حسه
بسماعها وتاثر عقله بفهم معناها فلهذا السبب سمى بالكلمة والاسم الثالث
العبارة وهى ماخوذة من العبور والمجاوزة وفيه وجهان الاول السامع
والاسم الرابع القول وهذا التركيب يفيد القوة والشدة ولا شك ان تلك
اللفظة لها قوة اما بسبب خروجها الى الخارج واما بسبب انها تقوى على التاثير
فى السمع وعلى التاثير فى العقل والله اعلم النوع الثانى من خواص الانسان قدرته
على استنباط الصنايع العجيبة ولهذا القدرة مبدا وآلة اما المبدا فهو
الخيال القادر على تركيب الصور بعضها بالبعض واما الآلة فهى اليدان وقد
يحصل ما يشبه هذه الحالة للحيوانات الاخر كالنحل فى بناء البيوت المسدسة لا
ان ذلك لا يصدر عن استنباط وقياس بل بالهام وتسخير ولذلك لا يختلف
ولا يتنوع هكذا قال الشيخ وهو منقوض بالحركة الفلكية النوع الثالث فى
خواص الانسان الاعراض النفسانية المختلفة وهى على اقسام فاحدها انه اذا
راى شيا لم يعرف سببه حصلت له حالة مخصوصة فى نفسه مسماة بالتعجب
وثانيها انه اذا احس بحصول الملايم حصلت له حالة مخصوصة ويتبعها احوال
جسمانية وهى تمدد فى عضلات الوجه مع اصوات مخصوصة وهى الضحك وان
احس بحصول المنافى والموذى حزن فانعصر دم قلبه فى الداخل فينعصر ايضا دماغه
وتنفصل عنه قطرات من الماء فيخرج من العين وهى البكاء وثالثها ان الانسان
اذا اعتقد فى غيره انه اعتقد فيه انه اقدم على شى من القبايح حصلت حالة
مخصوصة تسمى بالخجالة ورابعها انه اذا اعتقد فى فعل مخصوص انه قبيح فامتنع
عنه لقبحه حصلت هنا له حالة مخصوصة هى الحياء وبالجملة فاستقصاء
القول فى تعديد الاحوال النفسانية مذكور فى باب الكيفيات النفسانية والنوع

ان ذلك النفس لما خرج منه فكان تجاوزه
وعبر عليه والثانى ان ذلك المعنى عبر من
النفس الى فهم السامع

التعجب والضحك والبكاء والخجالة

الرابع من خواص الانسان الحكم بحسن بعض الاشياء وقبح بعضها وذلك اما
لان صريح العقل يوجب ذلك عند من يقول به واما لاجل ان المصلحة الحاصلة
بسبب المشاركة الانسانية اقتضت تقريرها لتبقى مصالح العالم مرعية واما
ساير الحيوانات فانها ان تركت بعض الاشياء مثل الاسد فانه لا يفترس صاحبه
فليس ذلك مشابها للحالة الحاصلة للانسان بل هيئة اخرى لان كل حيوان
فانه يحب بالطبع كل من ينفعه فلهذا السبب الشخص الذي يطعمه محبوب عنده
ويصير ذلك مانعا له عن افتراسه والنوع الخامس من خواص الانسان
تذكره الامور الماضية فقيل ان هذه الحالة لا تحصل لساير الحيوانات والجزم
في هذا الباب بالنفي والاثبات مشكل والنوع السادس الفكرة والروية وهذا
الفكر على قسمين احدهما ان يتفكر لاجل ان يعرف حالة في نفسه وهذا النوع
من الفكر ممكن في الماضي والمستقبل والحاضر والنوع الثاني التفكر في كيفية ايجاده
وتكوينه وهذا النوع من الفكر لا يمكن في الواجب والممتنع وانما يمكن في الممكن
الماضي والحاضر وانما يمكن في الممكن المستقبل واذا حكمت هذه القوة تبع حكمها
حصول الارادة الجازمة ويتبعها تاثير القوة والقدرة في تحريك البدن وهل لشيء
من الحيوانات شيء من الكليات المشهور انكاره وفيه موضع بحث فانها راغبة
في كل ما يكون لذيذا عندها نافرة عن كل ما يكون مولما عندها فوجب ان يتقرر
عندها ان كل لذيذ مطلوب وان كل مولم مكروه فاجيب عنه بان رغبتها
انما تكون في هذا اللذيذ وكل لذيذ حضر فانه يرغب فيه من حيث انه ذلك الشيء
فاما ان يعتقد ان كل لذيذ فهو مطلوب فهذا ليس عنده واعلم ان الحكم في هذه
الاشياء بالنفي والاثبات حكم على الغيب والعلم بها ليس الا لله العلي العليم
الى هنا من المطالب العالية في خواص الاسم الجليل اعلم ان هذا الاسم اعني الله

مختص بخواص لا توجد في ساير اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصة الاولى
انك اذا حذفت الالف من قولك الله بقي الباقي على صورة لله وهو مختص به سبحانه
وتعالى كما في قوله ولله جنود السموات والارض ولله خزاين السموات والارض
وان حذفت عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما في
قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان حذفت
اللام الباقية كانت البقية هي قولنا هو وهو ايضا يدل عليه سبحانه وتعالى
كما في قوله تعالى قل هو الله احد وقوله تعالى هو الحي لا اله الا هو والواو زايدة
بدليل سقوطها في الجمع والتثنية تقول هما هم فهذه الخاصة موجودة في لفظة
الله غير موجودة في ساير الاسماء ولما حصلت هذه الخاصة بحسب اللفظ فقد حصلت
ايضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته
بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالقدرة اما اذا قلت يا الله فقد
وصفته بجميع هذه الصفات لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع
هذه الصفات فثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصة التي لم تحصل
لساير الاسماء الخاصية الثانية ان كلمة الشهادة وهي الكلمة التي بسببها ينتقل
الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلو ان الكافر قال اشهد
ان لا اله الا الرحيم والا الملك والا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام
اما اذا قال اشهد ان لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام
وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة ، من التفسير
الكبير في اول تفسير الفاتحة ، واما الفرح والحزن والحقد والغضب وامثالها كا
والفزع والهم والغم والخجل فغنية عن التعريف لكونها وجدانية الا انه ينبغي
ان نعلم ان السبب المعد للفرح كون الروح الحيواني المتولد في القلب على افضل

احواله فى الكم والكيف اما فى الكم فهو ان يكون الروح كثير المقدار وكثرة المقدار معتبر
بالامرين احدهما ان زيادة الجوهر فى الكم توجب زيادة القوة الثانى انه اذا كان
كثيرا يبقى قسط وافر منه فى المبدا، وقسط واف للانبساط الذى يكون عند
الفرح لان القليل يتحلل بالطبيعة ويمسكه عند المبدا، فلا ينبسط واما
فى الكيف بان يكون معتدلا فى اللطافة والغلظ وشديد الصفا، ومن
هذا ظهر ان المعِدّ للغم اما قلة الروح كما فى الناقهين والمنهوكين بالامراض
فلا يفى بالانبساط واما غلظه كما للسوداويين واما سببه الفاعلى فالاصل
فيه تخيل الكمال راجع الى العلم والقدرة ويندرج فيها الاحساس بالمحسوسات
الملايمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير والخروج عن المولم
وتذكر اللذات ومن هذا يعلم السبب الفاعلى للغم ويتبع الفرح امران احدهما
تقوى القوى الطبيعية ويتبعه امور ثلاثة احدها اعتدال مزاج الروح وثانيها
حفظه من استيلاء التحلل عليه وثالثها كثرة تولد بدل لما يتحلل عنه وثانيهما
تخلخل الروح ويتبعه امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام
والثانى انجذاب المادة الغذائية اليه بحركته بالانبساط الى غير جهة الغذاء
ومن شان كل حركة بهذه الصفة ان يستتبع ما وراءها لتلازم صفايح الاجسام
وامتناع الخلاء، والغم يتبعه وصفان مقابلان للوصفين التابعين للفرح
احدهما ضعف القوة الطبيعية والاخر تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء
الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد
ما ذكرناه والغضب تصحبه حركة الروح الى خارج دفعة والفزع تصحبه حركة
الى داخل دفعة ايضا والحزن وهو الم نفسانى يعرض لفقد المحبوب وفوات
المطلوب يندفع معه الروح الى داخل تدريجا والهم يندفع معه الروح الى جهتين

فى وقت

فى وقت واحد فانه يوجد معه غضب وحزن وكذلك الخجل فانه ينقبض به
الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بال صاحبه انه ليس فيما خجل منه كثير ضرر فينبسط
ثانيا ويعود الى خارج فيحمر اللون وما ذكر من احوال الروح المتعلقة بهذه الامور
فانما عرف من طريق التجربة والحدس والحقد يعتبر فى تحققه غضب ثابت
والالم تتقرر صورة الموذى فى الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام وان
لا يكون الانتقام فى غاية السهولة والا كان كالحاصل فى الخيال فلا يشتد
الشوق الى تحصيله ولذلك لا يبقى الحقد مع الضعفاء وان لا يكون فى غاية
الصعوبة بل يكون فى محل الطمع والا كان كالمتعذر عند الخيال فلا يشتاق اليه
ولذلك لا يبقى مع الملوك • من شرح حكمة العين لمباركشاه . التعسف هو ارتكاب
ما لا يجوز عند المحققين وان جوزه بعضهم ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه
والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا يكون دلالته عليه ظاهرة وهو
من البطلان والتساهل يستعمل فى كلام لا خطأ فيه ولكن يحتاج الى نوع توجيه
تحتمله العبارة والتسامح هو استعمال اللفظ فى غير موضعه الاصلى كالمجاز
بلا قصد علاقة معقولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور
الفهم من ذلك المقام والتمحل الاحتيال وهو لطلب التامل هو اعمال الفكر
والتدبر تصرف العقل بالنظر فى الدلايل والامر بالتدبر بغير فاء للسؤال فى
المقام وبالفاء يكون بمعنى التقرير والتحقيق لما بعده كذلك تامل وفليتامل
قال بعضهم تامل بلا فاء اشارة الى الجواب القوى وبالفاء الى الجواب الضعيف
وفليتامل الى الاضعف وقيل معنى تامل ان فى هذا المحل دقة ومعنى فتامل
ان فى هذا المحل امرا زايدا على الدقة بتفصيل وفليتامل هكذا مع زيادة
بناء على ان كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى وفيه بحث معناه اعم من ان يكون

فى هذا المقام تحقيق او فساد فيحمل على المناسب للمحل وفيه نظر يستعمل فى لزوم المفساد
واذا كان السوال اقوى يقال ولقايل فجوابه اقول او نقول باعانة ساير العلماء
واذا كان ضعيفا يقال فان قيل وجوابه اجيب ويقال واذا كان اضعف يقال
لا يقال وجوابه لانا نقول واذا كان قويا يقال فان قلت فجوابه قلنا او قلت
وقيل فان قلت بالفاء سوال عن القريب وبالواو عن البعيد وقيل يقال
فيما فيه اختلاف وقيل فيه اشارة الى ضعفها قالوا وفى الجملة يستعمل
فى الاجمال بعد التفصيل وحاصل الكلام تفصيل بعد الاجمال . من كليات
ابى البقاء فى ان الكاف تستعمل على اربعة اوجه قال الفاضل ابو عبد الله
محمد بن احمد بن هشام اللخمى فى شرح المقصورة لابن دريد فيما وصف ظهور الشيب
فى راسه بقوله . واشتعل المبيض فى مسوده . مثل اشتعال النار فى جزل الغضا .
. فكان كالليل البهيم حل فى . ارجائه ضوء صباح فانجلى .
قوله كالليل فى موضع خبر كان وهذه الكاف تستعمل على اربعة اقسام قسم
يكون فيه اسما وقسم تكون فيه حرفا وقسم يجوز ان تكون فيه حرفا وان تكون
اسما وقسم تكون فيه زايدة فالقسم الذى تكون فيه اسما تكون فاعلة كقول
الاعشى . اتنتهون ولن ينهى ذوى شطط . كالقطن يهلك الزيت والفتل .
فالكاف هنا فاعلة بينهى لان الفاعل لا يحذف وقال امرء القيس
. وانك لم يفخر عليك كفاخر . ضعيف ولم يغلبك مثل مغلب .
فالكاف فاعلة بيفخر ويكون مبتدا فتقول كزيد جانى اى مثل زيد جاءنى
وتكون اسما ان تخوان كزيد غلام محمد ويدخل عليها حرف الجر فتكون اسما لدخول
حرف الجر عليه قال امرؤ القيس . ورحنا بكابن الماء يجنب وسطنا .
. تصوب فيه العين طورا وترتقى . والقسم الذى تكون فيه حرفا كقولك

مررت

مررت بالذى هو كزيد فهى ههنا حرف لانك لو جعلتها اسما لوصلت الذى
بالمفرد والذى يوصل بالجملة والقسم الذى يجوز ان يكون فيه اسما وحرفا كقولك
زيد كعمرو فتصلح ان تكون الكاف اسما فيكون التقدير زيد مثل عمرو وتصلح
ان تكون حرفا كقولك زيد من الكرام فكما ان من حرف وقع خبرا عن المبتدا
فكذلك الكاف تصلح ان تكون خبرا فاذا قلت انت كزيد وجعلت الكاف
اسما فلا ضمير فيها كما انك اذا قلت انت مثل زيد فلا ضمير فى مثل كما لا ضمير فى
الاخ اذا قلت انت اخو زيد فقوله عز وجل ليس كمثله شىء تقديره والله اعلم
ليس مثله شىء فلا بد من زيادة هذه الكاف ليصح المعنى . انتهى من الشرح المذكور
ما يتعلق بالتواريخ من العربيه والروميه والفرس والملكية اعلم
ان التاريخ برهة من الزمان فنشا خبرها بين قرن او قرون لما وقع فيها
امر عجيب لشان كوقعة الطوفان فلضبط الاتى والماضى من الزمان بعد
منها الايام والشهور والاعوام وقد اعتبر المنجمون من التواريخ اربعة تاريخ
العرب وتاريخ الروم وتاريخ الفرس وتاريخ الملكى ولما كانت الشمس والقمر اظهر
الاجرام السماوية وكان تمام دور الشمس فى حدود سنة وتمام دور القمر فى
حدود شهر كان الواجب فى كل تاريخ ان يكون سنة شمسيه وشهورا قمرية
مع ان ذلك مما لم يذهب اليه احد من اصحاب التواريخ لانه لو كان لذلك لكان
الواقع من الشهور فى كل سنة اكثر من اثنى عشر واقل من ثلثه عشر فادى
ان يكون عدد شهور السنة فى كل سنتين او ثلث سنين ثلثة عشر لكن العدة
التى تقررت فى العقول وتلقتها الطباع السليمة بالقبول انما هى اثنى عشر
كما نطق به القرآن العظيم ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا فى كتاب
الله اى فيما اثبته واوجبه من كلمته وراه حكمة وصوابا وقيل فى اللوح المحفوظ

فمنهم من اعتبر دور القمر وجعل السنة تابعة للشهور كالعرب ومنهم
من اعتبر دور الشمس وجعل السنة شمسيه تابعة للشمس كارباب التواريخ
الباقيه هذا وان العرب فى الجاهلية كان تاريخهم فيما يجرى بينهم من الحروب
والوقايع كعام الفيل وغيره فلما مضى من الهجرة سبع عشر سنه كتب ابو موسى
الاشعرى الى عمر رضى الله عنه يأتينا من قبلك كتب ليس لها تاريخ فارخ
لنا فاستشار عمر رضى الله عنه فى ذلك فقال بعض ارخ بمبعث النبى صلى الله
عليه وسلم وقال اخرون بوفاته فقال عمر رضى الله عنه بل نؤرخ بهجرته
عليه السلام فانها هى التى فرقت بين الحق والباطل فارخ بها ولما كان بناء
هذا التاريخ على السنة القمرية التى هى اثنى عشر شهرا قمريا وهو زمان
مفارقة القمر وضعا مفروضا من الشمس الى ان يعود الى ذلك الوضع ولهُ فى
كل وضع شكل فاعتبر الشكل الهلالى لانه مبدأ سائر الاشكال فاحتاج ان
يعرف اوايل الشهور برؤية الهلال وهذه الرؤية تختلف باختلاف ميسرات
القمر واختلاف افاق المساكن فمن ههنا عدد ايام الشهور قد يكون ثلثين
وقد يكون تسعة وعشرين واهل الحساب لما راوا اختلاف الاهلة فى الرؤية
لم يلتفتوا اليها بل اخذوا الشهر من اجتماع الشمس و القمر فى درجه واحدة
من ذلك البرج الى اجتماع بينهما وزمان ما بين الاجتماعين على ما وجد فى
الرصد تسعة وعشرون يوما واثنتا عشر ساعة واربع واربعون دقيقه
فجعلوا ايام الشهر الاول ثلثين اصطلاحا منهم على ان الكسر يقوم مقام
العدد اذا كان زايدا على نصفه وجعلوا ايام الشهر الثانى تسعة وعشرين
ليكون كسره جبرا النقصان الشهر الاول وهكذا فعلوا فى الشهور الباقيه حتى
صار ايام ستة اشهر وهى الاوتار ثلثين ثلثين وايام الستة اشهر وهى

الاشفاع

الاشفاع تسعة وعشرين وتسعة وعشرين وقد اجتمع من الكسر الزايد على
نصف اليوم الذى اهملوه من كل شهر وهو اربع واربعون دقيقه فى مدة
سنة خمساية وثمان وعشرون دقيقه وهذه الدقايق ثمانى ساعات وثمان
واربعون دقيقه وهذه الجمله خمس يوم وسدسه ففى كل ثلثين سنة يجتمع
من الاخماس ثلثون وهى ستة ايام ومن الاسداس ايضا ثلثون وهى خمسة
ايام فالمجموع احد عشر يوما فمن ههنا تراهم يزيدون فى كل ثلثين سنه احدى
عشر مرة فى اخر ذى الحجه يوما واحدا يسمونه الكبيسه لان ذلك اليوم لما
حصل من جمع الكسور وكان الكبس بمعنى الطم فكانه قد طم من الكسور والكبيسه
فى الحقيقة نعت السنه التى يسرق فيها ذلك اليوم وتلك السنة من كل
ثلثين سنة هى السنة الثانيه والخامسه والسابعة والعاشرة والخامسة
عشر والثامنة عشر والحادية والعشرون والرابعة والعشرون والسادسة
والعشرون والتاسعة والعشرون ولما صار ايام ذى الحجة من السنة
الكبيسة ثلثين يوما صار ايام ثلثة اشهر ثلثين يوما صار ايام ثلثة اشهر ثلثين
يوما ثلثين يوما ولما كان الحاصل من اخذ الشهور على الوجه المذكور ثلثماية واربعة
وخمسين يوما وثمانى ساعات وثمان واربعون دقيقه اما تاريخ الروم وقد فرغ
سمعك فيما سبق ان التواريخ الباقيه باسرها مبنية على السنة الشمسيه
وهى مفارقة الشمس نقطة فرضت من فلك البروج الى ان تعود الى تلك النقطة
بحركتها الخاصة التى هى من المغرب الى المشرق وذلك الزمان فى ارصاد بطليموس
ومن بعده من المتاخرين كالمامون وابن الاعلم والبتانى والحاكمى ثلثماية وخمسة
وستون يوما وربع يوم الاكسر وعليه بناء التاريخ الملكى وفى ارصاد المتقدمين
على بطليموس كابرخيس ثلثماية وخمسة وستون يوما وربع يوم بلا زيادة

ونقصان وعليه بنا آتاريخ الروم والفرس ثم الروميون اصطلحوا على ايام
اربعة اشهر منها وهى تشرين الاخر ونيسان وحزيران وايلول ثلثون ثلثون
وايام سبعة منها وهى تشرين الاول وكانونين واذار وايار وتموز واب احد
وثلثون احد وثلثون وايام واحد منها وهو شباط فى ثلث سنين متوالية
ثمانية وعشرون ثمانية وعشرون وفى السنة الرابعة التى هى الكبيسة
تسعة وعشرون لانهم لما اخذوا الشهور على الوجه المذكور حصل لهم ثلثمائة
وخمسة وستون يوما وبقى ربع يوم اجتمع منه فى مدة اربع سنين يوم واحد
زادوه فى اخر شباط بخصوصه لانه وان لم يكن آخر شهورهم لكنه انقصها
اياما وقد وضع هذا التاريخ بعد مضى اثنى عشر سنة من وفات اسكندر
ابن فيلقوس الرومى الذى ملك الدنيا كلها وعن النبى صلى الله عليه وسلم
انه سمى بذى القرنين لانه طاف قرنى الدنيا شرقها وغربها **اما تاريخ الفرس**
فقد كان من عادتهم ان يورخوا بايام ملك تولى امرهم فاذا مضى امر ذلك
الملك ارخوا بايام من قام بامرهم وهكذا الى ان انتهى الامر الى يزدجرد بن شهريار
ابن برويز وهو لما كان اخر ملوك العجم ولم يكن بعده ملك منهم استمر التاريخ الذى
فى اول عهده واشتهر بتاريخ يزدجرد وجعلوا ايام شهوره ثلثين ثلثين
وازدادوا فى آخر ابان ماه او اسفندارمذ ماه خمسة ايام اسرتقوها من
جميع السنة لانهم اخذوا الشهور ثلثين ثلثين يوما ثلثين يوما حصل لهم
من ذلك ثلثمائة وستون يوما وبقى خمسة ايام مسترقة وانما لم يجعلوا ازديادها
فى اخر اسفندارمذ ماه بعينه مع انه اخر شهورهم وعند عدم تعينه انما خصوا
بزيادتها ابان ماه من بين ساير شهورهم لانهم من جهة ما كانوا عليه من الملة
فى كفرهم كانوا يمتنعون ان يكبسوا سنتهم اى السنة بيوم واحد كما فعله

الحساب والروميون بل كانوا يتركون الكسر الذى هو ربع يوم الى ان يجتمع
منه فى مدة مائة وعشرين سنة شهر ثم يزيدون ذلك الشهر على شهور سنته
بلغ الكسور فيها ثلثين يوما فتصير تلك السنة ثلاثة عشر شهرا ويسمونها
بهزك ويسمون الشهر الزايد باسم شهر زاد فيزيدون الخمسة المسترقة ايضا
فى اخر ذلك فيكون زيادتها علامة له الى طور اخره من شرح رسالة التقويم

معرفت انكه قمر در كدام برجست بطريق تقريب

انچه از ماه شد مثنى كن — پنج ديگر فزاى بر سر ان
پس بهر پنج از ز منزل شمس — خانهٔ گير وجاى ماه بدان

بيوت كواكب

حمل وعقربست با بهرام — قوس وحوتست مشترى را رام
ثور وميزان چو خانه زهره است — مر زحل راست جدى ودلو مقام
تير جوزا وخوشه مه سرطان — خانهٔ افتاب شير مدام

مدت مكث آفتاب در بروج

لا ولا لب لا ولا لا شش مراست — لل كط وكط لل شهور كوته است

اسماء شهور رومى

دو تشرين ودو كانون وپس انكه — شباط واذر ونيسان ايار ست
حزيران وتموز وآب وايلول — نگهدارش كه از من يادگار ست

منازل منحوسه

از منازل كه بدين چرخ برين دار د جاى — انچه نحس ست همين ست كه گفتم حاشاك
شوله واخبيه ونثره وطرفه وابران — بلده ذوابج واكليل وزبانا وسماك

شهور فارسيه ز فرو دين چو بگذشت يا ز دى بهشت آيد — بمان خرداد وتير انگه — جو مرداد ت همى بايد

پس از شهریور از مهر آبان و آذر ودی ماه که بر بهمن جز اسفندارمذ ماهی نیفزاید
٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢

اسماء شهور قبط

توت وبس بابه بعد از ان هاتور	کیهک وطوبه آمد وامشیر
بر قفا برمهات وبرموده است	پس بشنس وبونه آمد زیر
از شهور قبط چون گذشت ده	اخر ایشان ابیب ومسری گیر

اعلم ان قولنا فتأمل اشارة الى قوة كلام سابق وفليتأمل الى ضعفه ٭ حسن جلبى على المواقف واذا قيل تأمل يكون معناه ان فى هذا المحل دقة وفتأمل معناه ان فى هذا المحل امرا زايدا على الدقة بتفصيل لان كثرة الحروف تدل على كثرة المعانى وكذا فليتأمل على زيادة واذا قيل فيه بحث معناه اعم من ان يكون فى هذا المحل تحقيق او فساد ويحمل على المناسب للمحل وفيه نظر يستعمل فى لزوم الفساد سعد الدين على المفتاح الخير يستعمل على ثلثة اوجه الاول ان يكون افعل تفضيل اصله اخير حذفت همزته على خلاف القياس لكثرة استعماله والثانى ان يكون مصدرا من خار يخير خيرا والثالث ان يكون صفة مشبهة بتخفيف خير مثل سيد وسيد وميت وميت ٭ حسن جلبى الصواب خلاف الخطأ وهما يستعملان فى المجتهدات والحق والباطل يستعملان فى المعتقدات حتى اذا سئلنا من مذهبنا ومذهب من يخالفنا يجب ان تقول انه خطأ يحتمل الصواب واذا سئلنا عن المعتقدات يجب علينا ان نقول الحق ما علينا والباطل ما عليه من خالفنا ٭ عناية الفصل الخامس عشر فى الفرق بين الكل والكلى وذلك من وجوه الاول ان الكل من حيث هو كل يكون موجودا فى الخارج واما الكلى فلا وجود له الا فى الذهن الثانى الكل يعد باجزائه والكلى لا يعد بجزئياته الثالث الكلى يكون مقوما للجزئى والكل يكون متقوما بالجزء الرابع

ان

ان طبيعة الكل لا تصير هى اما طبيعة الكلى فانها بعينها تصير جزئية مثلا الانسان اذا صار هذا الانسان الخامس ان الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده والكلى يكون كليا لكل جزء وحده لان الانسان يصدق على الشخص الواحد السادس ان الكل اجزاؤه متناهية والكلى جزئياته غير متناهية السابع ان الكل لا بد من حضور اجزائه معا والكلى لا يحتاج الى حضور جزئياته جميعا من المباحث المشرقيه للامام الرازى الفرق بين العام والمطلق ان المطلق انما يدل على نفس حقيقة الشئ والعام يدل عليها من حيث تحققها فى ضمن جميع جزئياته فالعام لفظ يستغرق جميع ما صلح له اللفظ بوضع واحد ٭ شيخزاده الفرق بين الضدين والنقيضين ان النقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان كالوجود والعدم والضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان كالسواد والبياض من شرح المفتاح ٭ اعلم ان الفرق بين اسم الجنس والجنس ان الجنس يطلق على القليل والكثير كالماء يطلق على القطرة والبحر واسم الجنس لا يطلق على الكثير بل يطلق على واحد على سبيل البدل كرجل ورجال فعلى هذا يكون كل جنس اسم جنس بدون العكس ٭ رضى ٭ فى الفرق بين النبى والرسول النبى بحسب اللغة اما ماخوذ من النباوة او النبوة بمعنى الارتفاع فيكون فعيلا بمعنى الفاعل او من النبى بمعنى الطريق او من النبأ بمعنى الخبر فهو فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة ويحتمل ان يكون بمعنى المفعول اى اخبره الله بامره ثم النبى فى الاصطلاح انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى وكذا الرسول كذا فى شرح المقاصد وقال الامام الواحدى فى تفسير سورة الحج الرسول الذى ارسل الى الخلق بارسال جبريل عيانا ومحاورته شفاها والنبى من يكون نبوته الهاما او نوما فكل رسول نبى دون العكس واعترض عليه الامام النووى فى تهذيب الاسماء بان فيه نقصا لصفة النبى كان ظاهرا

من هامش شيخ زاده

ان النبوة المجردة لاتكون برسالة ملك وليس كذلك اقول التفريع بقوله فكل رسول
لم يشعر بالمراد من كون النبوة بارسال الملك وبغيره ونقل الامام اليافعى فى اواخر
تاريخه عن شيخه ان الرسول هو الذى يوحى اليه ويرسل الى الخلق ويؤيد بالمعجزات
التى تدل على الحق والنبى غير متصف بهذه الصفات وذكر الشيخ ابن حجر فى كتاب
الدعوات النبى فى العرف المنبأ من جهة الله بامر يقتضى تكليفا فان امر بتبليغه
الى غيره فهو رسول والا فهو نبى غير رسول فاذا قلت فلان رسول تضمن انه
نبى واذا قلت فلان نبى لم يتضمن انه رسول وذكر فى شرح المواقف وغيره من
الكتب ان الرسول نبى معه كتاب وشرع والنبى غير الرسول من لا كتاب معه
بل امر بمتابعة شرع من قبله اقول فيه ابحاث الاول انه يشكل بمثل داود عليه
السلام اذ له كتاب دون الشريعة ومع ذلك قد امر بمتابعة الشرع السابق
والجواب ان المراد بالكتاب ما يفيد الشرع بقرينة قوله لا كتاب معه بل امر
بمتابعة شرع من قبله الا ترى قول القونوى شارح الحاوى فى الفقه الشافعى
وبالمراد بالكتاب فى قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب التوراة والانجيل
لا الزبور وصحف ابرهيم وادريس وشيث عليهم السلام اما لكونها لم ينزل عليهم
او لعدم تضمنها الاحكام وانما هى حكم ومواعظ بقى ان عيسى عليه السلام
لم يدخل فى تعريف الرسول على قول من يجعله صاحب شريعة البحث الثانى انه
صاحب الكشف ذكر ان هذا التفسير غير سديد لان اكثر الرسول لم يكونوا
اصحاب كتاب مستقل كيف وقد نص تعالى ان اسمعيل ولوطا والياس ويونس
من المرسلين ولم يوح اليهم كتاب وكم وكم والتحقيق ان النبى هو الذى ينبئ
عن ذات الله وصفاته وما لا يستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة
بشر والرسول هو المامور بذلك لاصلاح النوع فالنبوة نظر فيها الى الله تعالى

والرسالة الى المبعوث اليهم والثانى وان كان اخص وجودا الا انهما مفهومان
يفترقان اقول يمكن ان يجاب عنه بان يفرق الرسول والمرسل فى ان الرسول مخصوص
اصطلاحا وعرفا بما ذكر والمرسل عام للانبياء وجميعا على ما هو مقتضى اللغة
نعم يرد عليه انه ذكر فى معالم التنزيل فى قوله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم
من الرسل قال ابن عباس وقتاده هم نوح وابرهيم وموسى وعيسى اصحاب
الشرايع فهم مع محمد عليهم الصلاة والسلام خمسة فالرسول ليس مخصوصا
بالشريعة فانه ذكر هذا القول فى مقابلة ان يكون كلمة من للتجنيس اى لبيان
وذكر فى كثير من التفاسير ان يعقوب عليه السلام من اولى العزم مع انه قال
تعالى ولقد ارسلنا رسولا من قبلك فمنهم من قصصنا عليك ومنهم من لم
نقصص عليك والظاهر ان صاحب الشريعة ليس بهذه المثابة والكثرة
تكملة قال الله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل اى اولى الثبات والجد
منهم فانك من جملتهم ومن للتبيين وقيل للتبعيض واولوا العزم اصحاب
الشرايع اجتهدوا فى تاسيسها وصبروا على مشاقها لقوله تعالى فى ادم ولم
نجد له عزما ومشاهيرهم نوح وابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل
الصابرون على بلاء الله تعالى كنوح صبر على اذى قومه وابرهيم فصبر على النار
وذبح ولده ويعقوب صبر على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على السجن
وايوب على الضر وموسى لما قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معى ربى وداود
بكى على خطيئته اربعين سنة وعيسى لم يضع لبنة على لبنة كذا فى تفسير
القاضى وقريب منه ما فى الكشاف والتفسير الكبير قال بعضهم كل الانبياء
اولوا العزم الا يونس وقيل اصحاب الشرايع وهم خمسة وهم نوح وابرهيم وموسى
وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه كذا فى الثعلبى قال ابن عباس رض

اولوا العزم من الرسل

اولوا العزم ذوو الحزم وقال الضحاك ذوو الجد والصبر واختلفوا فيه
قال بعضهم لم يبعث الله نبيًّا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكمال عقل فمن
للتجنيس لا للتبعيض وقال بعضهم لا كلهم اولوا العزم الا يونس لعجلة
كانت منه وقال قوم هم نجباء الرسل المذكورون في سورة الانعام وهم
ثمانية عشر قال الكلبي هم المامورون بالجهاد وقيل هم ستة نوح وهود وصالح
ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام وقال مقاتل هم نوح وابرهيم واسحاق
ويعقوب ويوسف وايوب وقال ابن عباس وقتادة هم نوح وابرهيم وعيسى
وموسى اصحاب الشرايع فهم مع محمد خمسة عليهم الصلاة والسلام كذا في
معالم التنزيل والقول المختار المولى عبد العزيز شارح الاصول البزدوي الحنفي
الى هنا من المجموعة الحفيدية **الفصل السادس** في شرح احوال الانسان
من وقت ولادته الى وقت موته وفي عجايب القلب ذهب اكثر العقلاء الى
ان اشرف اعضاء البدن هو القلب وهو الرئيس المطلق لساير الاعضاء
وهو المخاطب في الحقيقة وهو موضع التميز والاختيار واما ساير الاعضاء
فمسخرة والدليل عليه الاخبار والقرآن والمعقول الحجة الاولى قوله تعالى في
سورة البقرة قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وقال في سورة
الشعراء وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك فدلت
هاتان الايتان بصريحهما على ان التنزيل والوحي كان على القلب فوجب ان
يكون المخاطب والمكلف هو القلب الحجة الثانية قوله تعالى ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والاية دالة بصريحها على ان الذكرى
والفهم انما يحصلان بالقلب وتاويل القاء السمع بالجد في الاستماع حتى يصير
سمعه كالشيء الذي لقى الى الكلام بلا اضطراب فيه ومن الناس من قال ان

او في هذه الاية بمعنى الواو وذلك لان الذكرى لابد فيه من مجموع الامرين
يعني كما لابد فيه من حضور القلب لابد فيه من القاء السمع لان القلب عبارة
عن محل ادراك الحقايق والقاء السمع عبارة عن الجد والاجتهاد في تحصيل تلك
الادراكات ومن المعلوم انه لابد من الامرين معا فكان او ههنا بمعنى الواو
والجواب ان ما ذكرتم محتمل لكن يمكن ايضا اجراء الاية على ظاهرها وذلك لان
القوى العقلية قسمان منها ما يكون في غاية الكمال والصفاء ويكون مخالفا
لساير العقول بالكمية والكيفية اما الكمية فان حصول المقدمات البديهية
والحسية والتجربية لها اكثر واما الكيفية فلان تركيب تلك المقدمات على وجه
ينساق الى النتايج الخفية اسهل بالنسبة اليها ومثل هذه القوة العقلية يستغني
في معرفة حقايق الاشياء عن التعلم والاستعانة بالغير الا ان مثل هذا
في غاية الندرة واما القسم الثاني وهو الذي لا يكون كذلك فهو يحتاج في اكتساب
العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتمسك بالقانون الصناعي
الذي يعصمه من الخلل والزلل اذا عرفت هذا فقوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له
قلب اشارة الى القسم الاول وانما ذكر القلب بلفظ التنكير ليدل ذلك على الكمال التام
بدليل قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حياة اي على حياة عظيمة طويلة المدة
فكذا ههنا قوله لمن كان له قلب كامل في قوة الادراك عظيم الدرجة في الاستعداد
لمعرفة الحقايق واما قوله او القى السمع وهو شهيد فهو اشارة الى القسم الثاني الذي
يفتقر الى الكسب والاستعانة بالغير وهذا من الاسرار التي عليها بناء اصل
العلم المنطقي وقد لاح بتوفيق الله تعالى في هذه الاية ولما كان القسم الاول نادرا
جدا وكان الغالب هو القسم الثاني لاجرم امر الكل في اكثر الايات بالطلب والاكتساب
فقال افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او اذان يسمعون بها فان

لما ذ قوله افلم يسيروا فى الارض حث على الطلب والجهد فى الكسب وقال اصحاب
المنطق ان القسم الاول وان كان غنياً عن الاستعانة بالمنطق الا انه نادر جدا
والغلبة للقسم الثانى وكلهم محتاجون الى المنطق فانظر الى هذه الاسرار العميقة
كيف تجدها مندرجة فى الفاظ القرآن الحجة الثالثة الايات الدالة على ان استحقاق
الجزا ليس الا على ما فى القلب من الدواعى فقال لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم
ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وقال لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله
التقوى منكم ثم بين تعالى فى اية اخرى ان التقوى فى القلب فقال اولئك الذين
امتحن الله قلوبهم للتقوى وقال وحصل ما فى الصدور الحجة الرابعة قوله تعالى
حكاية عن اهل النار وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير وستعرف
ان العقل فى القلب وان السمع منفذ الحجة الخامسة قوله تعالى ان السمع والبصر والفواد
كل اولئك كان عنه مسئولا ومعلوم ان السمع والبصر لا فايدة فيهما الا ما يؤديانه
الى القلب فكان السؤال عنهما فى الحقيقة سؤالاً عن القلب ونظيره قوله تعالى
يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور ومعلوم ان خيانة الاعين لا تكون الا
بما يضمره القلب عند التحديق والنظر الحجة السادسة قوله تعالى وجعل لكم السمع
والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون فخص هذه الثلثة بالزام الحجة
بسببها واستدعاء الشكر عليها وقد قلنا لا طايل فى السمع والابصار الا بما
يؤديان الى القلب ليكون القلب هو القاضى فيه والحاكم عليه الحجة السابعة
قوله تعالى ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وابصارا وافئدة
وما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم من شى فجعل هذه الثلثة
تمام ما الزمهم من حجة والمقصود من ذلك هو الفواد القاضى فيما يؤدى اليه
السمع والبصر الحجة الثامنة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم

فجعل

فجعل العذاب لازما لهذه الثلثة ونظيره قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها
ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها وجه الاستدلال بهذه
الآية ان المقصود منها بيان انه لا علم لهم اصلا ولو ثبت العلم فى غير القلب
كثباته فى القلب لم يتم الغرض الحجة التاسعة انه تعالى كلما ذكر الايمان فى القرآن
اضافه الى القلب فقال تعالى من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم
وقال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى كتب فى قلوبهم
الايمان وقال ولما يدخل الايمان فى قلوبكم فثبت ان محل هذه المعارف هو القلب
واذا كان كذلك كان محل الارادات هو القلب لان الارادة مشروطة بالعلم واذا
كان محل الارادة والعلم هو القلب كان الفاعل هو القلب الحجة العاشرة
محل العقل هو القلب واذا كان كذلك كان المكلف هو القلب انما قلنا ان
محل العقل هو القلب لقوله تعالى افلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون
بها وقوله تعالى ولهم قلوب لا يعقلون بها وقوله تعالى ولهم قلوب لا يفقهون
بها وقوله تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب اى عقل اطلق على العقل
اسم القلب لان القلب محل العقل وايضا فانه تعالى اضاف اضداد العلم الى
القلب فقال فى قلوبهم مرض ختم الله على قلوبهم وقالوا قلوبنا غلف
بل لعنهم الله بكفرهم يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى
قلوبهم ويقولون بالسنتهم ما ليس فى قلوبهم كلا بل ران على قلوبهم افلا
يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى
القلوب التى فى الصدور فدلت هذه الآيات على ان موضع الجهل والغفلة
هو القلب فوجب ايضا ان يكون موضع العقل والفهم هو القلب اما الخبر فما
روى عن نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الا ان

في الجسد مضغة اذا صلح صلح الجسد كله واذا فسد فسد الجسد كله الا وهي
القلب وهذا تصريح بان الفاعل هو القلب وباقي الاعضاء تابع له ويروى ان
اسامة لما قتل الكافر الذي قال لا اله الا الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم قتلته قال لانه قال هذه الكلمة من الخوف فقال هل شققت عن قلبه وهذا
يدل على ان محل المعرفة هو القلب وكان عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت
قلبي على دينك وهذا يدل على ان المقصود الاصلي هو القلب **واما المعقول**
فاعلم ان هذه المسئلة مما عظم اختلاف الفلاسفة فيها فزعم ارسطاطاليس
ان النفس واحدة ولها افعال ثلثة الفكر والغضب والشهوة فهذه صفات
ثلثة لجوهر واحد هو النفس والمتعلق الاول للنفس هو القلب ومنه يتعدى
القوى النفسانية الى ساير الاعضاء وزعم بقراط وافلاطون وجالينوس انها
نفوس ثلاثة كل واحد منها مستقل بنفسه ولكل واحد منها عضو على حدة
فمعدن النفس المفكرة هو الدماغ ومعدن النفس الغضبية هو القلب ومعدن
النفس الشهوانية هو الكبد واعلم ان القرآن والحديث مطابقان لقول
ارسطاطاليس ونحن نورد هذه المسئلة في هذا المقام على سبيل الاستقصاء
فنقول اثبات صحة ما ذهب اليه ارسطاطاليس يتوقف على اثبات مقامين
احدهما بيان ان النفس واحدة والثاني بيان ان العضو الرئيس على الاطلاق
واحد وهو القلب اما المقام الاول وهو بيان ان النفس واحدة فنحن ههنا
بين مقامين اما ان ندعي البديهة واما ان ندعي الاستدلال اما دعوى البديهة
فهو ان المراد من النفس ما يشير كل احد الى ذاته الخاصة بقوله انا وكل احد
يعلم بالضرورة انه اذا اشار الى ذاته الخاصة بقوله انا فان ذلك المشار اليه
شيء واحد غير متعدد فان قيل لم لا يجوز ان يكون المشار اليه كل احد بقوله انا

وان كان واحدا الا ان ذلك الواحد يكون مركبا من ثلثة اشياء وهو القوة
المفكرة والغضبية والشهوانية والجواب هذا باطل وذلك لان البديهة
العقلية حاكمة باني اشتهيت وغضبت وتفكرت اذا قلت انا اشتهي انا اغضب
انا اتفكر فالموضوع في هذه القضايا الثلث شيء واحد والتعدد انما وقع
في المحمول كما اني اذا قلت هذا الجسم حلو واسود ويابس فالموضوع واحد
والتعدد واقع في المحمولات واذا كان هذا معلوما بالضرورة علمنا ان الجوهر
واحد بالذات متعدد في الصفات واما على طريقة الاستدلال فيدل على
صحة قولنا وجوه الحجة الاولى ان الغضب حالة نفسانية تحدث عند دفع المنافي
والشهوة حالة نفسانية تتولد عند جلب الملايم ودفع المنافي وجلب الملايم
مشروط بالشعور بكون الشيء ملايما ومنافيا فالقوة الغضبية التي هي قوة
دافعة للمنافي على سبيل الاختيار والقصد لان القصد الى الدفع والجذب مشروط
لا محالة بالشعور فالشيء المحكوم عليه بكونه دافعا للمنافي على سبيل الاختيار
لابد وان يكون شاعرا بكونه منافيا فالادراك والغضب صفتان من صفات
شيء واحد وكذا القول في الشهوة فثبت بهذا البرهان القاطع ان التفكر
والغضب والشهوة صفات ثلثة لذات واحدة الا انها صفات متباينة
الحجة الثانية انا اذا فرضنا مبدأين يكون كل واحد منهما مستقلا بفعله الخاص
امتنع ان يكون اشتغال احدهما بفعله الخاص به مانعا للاخر من الاشتغال
بفعله الخاص بذلك الاخر واذا ثبت هذا فلو كانت القوة المفكرة مبدأ مستقلا
بنفسها وكذا القوة الشهوانية والغضبية وجب ان لا يكون اشتغال القوة
الغضبية بفعلها مانعا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعلها ولا بالعكس
لكن التالي باطل فان اشتغال الانسان بالشهوة وانصبابه اليها يمنعها من

يمنع من الاشتغال بالغضب والانصباب اليه فعلمنا ان هذه الامور الثلثة
ليست مبادى مستقلة بانفسها بل هى صفات لجوهر واحد فلا جرم كان اشتغال
ذلك الجوهر باحد هذه الافعال مانعا له من الاشتغال بالفعل الاخر الحجة الثالثة
انا اذا ادركنا شيئا فقد يكون الادراك سببا لحصول الشهوة وقد يكون
سببا لحصول الغضب فلو كان الجوهر المدرك مغايرا للجوهر الذى يشتهى لحين
ما ادرك صاحب الادراك الادراك لم يكن من هذا الادراك اثر ولا خبر عند
صاحب الغضب فوجب ان لا يترتب على ذلك الادراك لا حصول الشهوة ولا
حصول الغضب وحيث حصل هذا الترتب علمنا ان صاحب الادراك بعينه
هو صاحب الشهوة وهو صاحب الغضب فهذا جملة ما يحتج به على وحدة النفس
واحتجوا على تعدد هذه النفوس فقالوا راينا النفس الشهوانيه حاصله فى
النبات بدون النفس الغضبيه ورأينا النفس الغضبيه حاصلة فى الحيوان
بدون النفس النطقية ثم رأينا هذه الاثار الثلثة حاصلة فى الانسان
فعلمنا ان كل واحد من هذه الثلثة جوهر مستقل بنفسه منفرد بذاته
والجواب ثبت فى اصول المعقولات ان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها
فى اثار متساوية اذا ثبت هذا فنقول من الجايز ان يكون النفس الانسانية
متساويه للنفس النباتيه فى افعال التغذى والنمو وان كانتا مختلفتين
فى الماهية ومن الجايز ان يكون النفس الانسانيه مساوية للنفس البهيمية
فى فعل الغضب وان كانتا مختلفتين فى الماهية وعلى هذا يكون جوهر النفس
الانسانيه واحدة بالذات الا انها مبدا الافعال الثلثة احدها النطق ولا
يشاركها فيه ساير النفوس وثانيها الغضب ويشاركها فيه البهيمة فقط وثالثها
الشهوة ويشاركها فيه البهايم والنبات فان قالوا النفس الواحدة كيف تكون مصدرا

لافعال المختلفة قلنا لم لا يجوز ذلك لا سيما عند حصول الالات المختلفة فهذا
هو البيان الملخص فى وحدة النفس وهو اقوى مما كتب جالينوس فيه المجلدات
اما المقام الثانى فى بيان ان العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب فنقول انا
قد بينا فيما تقدم ان المنى اذا وقع فى الرحم صار كالكرة ويجتمع فيها الاجزاء
الهوائية والنارية وتصير مادة الارواح وتجتمع الاجزاء المائيه والارضية
وتحيط بتلك الكرة لتكون صوانا لها والمانع من التحلل وذلك الموضع المتوسط
الذى اجتمعت فيه تلك الاجزاء اللطيفة هو الموضع الذى اذا تمت خلقته كان
قلبا فبهذا الطريق عرفنا ان اول عضو يتكون هو القلب واذا كانت النفس
واحدة كان تعلقها الاول بالقلب ثم بواسطة القلب يسرى اثرها الى ساير الاعضاء
فثبت ان العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب هذا هو الكلام المعول عليه فى اثبات
هذا المطلوب وههنا وجوه اخر اقناعية ونحن نذكرها الحجة الاولى ان العقلاء
يجدون الفهم والادراك والعلم فى ناحية القلب فعلمنا ان القلب محل العلم قال
جالينوس مسلم ان القلب محل للغضب فاما انه محل العلم فممنوع وجوابه ان الغضب
دفع المنافى ودافع المنافى له شعور بكونه منافيا فوجب ان يكون القلب محل العلم
والشعور الحجة الثانية ان النفس هى الحساسة المتحركة بالارادة فاذا تعلقت بالقلب
فلا بد وان تفيده الحس والحركة الارادية فيكون القلب منبعا للحس والحركة الارادية
الحجة الثالثة ان الحس والحركة الارادية انما تحصلان بالحرارة اما البرودة فعايقة
عنهما والقلب منبع الحرارة والدماغ للبرودة فجعل القلب مبدا للحس والحركة
الارادية اولى من جعل الدماغ مبدا لهما الحجة الرابعة كل احد اذا قال انا فانه
يشير بقوله انا الى صدره وناحية قلبه وايضا اذا قال الرجل العاقل انا فعلت
كذا وانا اقول كذا يضع يده على ناحية قلبه وهذا دليل يدل على ان كل احد يعلم

بالضرورة ان المشار اليه بقوله انا موجود في القلب لا في الدماغ الحجة الخامسة
اظهر آثار النفس الناطقة النطق فوجب ان يكون معدن النفس الناطقة هو الموضع
الذي ينبعث منه النطق لكن النطق والكلام انما ينبعث من القلب لان الصوت
انما يتولد من اخراج النفس وادخال النفس واخراجه فعل القلب وذلك لان المقصود
من ادخال النفس ترويح حرارة القلب والمقصود من اخراجه دفع الفضلة المحترقة
واذا كان ادخال النفس واخراجه مقصودا للقلب بالذات كان اسناد هذا الفعل
الى القلب اولى من اسناده الى الدماغ الذي لا حاجة به اليه البتة فثبت ان اخراج
النفس فعل القلب والصوت انما يحدث من اخراج النفس فثبت ان فاعل الصوت هو
القلب قال جالينوس الصوت لا ينبعث من القلب بل من الدماغ ويدل عليه
وجوه الاول ان الالة الاولى للصوت هي الحنجرة بدليل انك اذا خرقت قصبة الآلة
الرئة اسفل من الحنجرة لم تسمع لذلك الحيوان بعد هذه الحالة صوتا فثبت
ان آلة الصوت هي الحنجرة وهي مؤلفة من ثلاثة غضاريف وهذه الغضاريف
تتحرك بعضلات كثيرة وتلك العضلات انما تتحرك باعصاب نابتة من الدماغ
فثبت ان فاعل الصوت هو الدماغ والثاني انا نرى عصبات البطن تمتد عند
التصويت بالصوت العنيف واما القلب فانه لا يناله التعب عند التصويت
والثالث ان القلب اذا كشف عنه ثم قبض عليه لم يبطل من الحيوان صوته وان
كشف عن الدماغ ثم حفظ بطل في الحال صوت ذلك الحيوان فثبت ان مبدا
الصوت هو الدماغ لا القلب والجواب انا بينا بالحجة القوية ان مبدا الصوت
هو القلب فقصى ما في الباب ان الدماغ يعين عليه الا ان هذا لا يقدح في قولنا
الحجة السادسة ان القلب موضوع في موضع يقرب ان يكون وسطا من البدن
والعضو الرئيس يليق به ذلك حتى يكون ما ينبعث منه من القوى يصل الى جميع

اطراف البدن على القسمة العادلة والدماغ موضوع في اعلى البدن وذلك ينافي
هذا المقصود الحجة السابعة ان الناس يصفون القلب بالذكاء فيقولون
قلب ذكي وقلب بليد قال جالينوس الناس اذا وصفوا انسانا بان له قلبا قويا
فمرادهم منه الشجاعة واذا قالوا فلان لا قلب له فالمراد منه الجبن والجواب
ان هذا يدل على ان القلب موضع الغضب وهذا لا ينافي ان يكون القلب
موضع الفهم والعلم والله اعلم واحتج جالينوس على ان موضع الادراك هو
الدماغ بوجوه الحجة الاولى هي ان الدماغ منبت العصب والعصب آلة الادراك
وما كان منبتا لآلة الادراك وجب ان يكون معدنا للقوة الادراك فهذه مقدمات
ثلثة المقدمة الاولى وهي ان الدماغ منبت للعصب والدليل عليه ان الاعصاب
الكثيرة انما توجد في الدماغ واما القلب فانه لا يوجد فيه الا عصبة صغيرة
واذا كان كذلك وجب ان يكون الدماغ منبتا للاعصاب واما المقدمة الثانية
فهي ان الاعصاب آلة الحس والحركة فالدليل عليه انك اذا كشفت عن عصبة
وشددتها وجدت ما كان اسفل من موضع الشد فانه يبطل عنه الحس والحركة
وما كان اعلى مما يلي جانب الدماغ لا يبطل عنه قوة الحس والحركة وهذا يدل على
ان آلة الحس والحركة هو العصب واما المقدمة الثالثة فهي انه لما كان الدماغ
منبتا لالة الحس والحركة وجب ان يكون معدنا لها فالدليل عليه انه اذا كان
قوة الحس والحركة انما يصلان من الدماغ الى جميع اطراف البدن بواسطة
هذه الاعصاب النابتة من الدماغ فثبت ان المنبع والمعدن لهذه القوة
هو الدماغ واعلم ان اصحاب ارسطاطاليس اجابوا عن هذه الحجة من وجهين
الاول قالوا لا نسلم ان الدماغ منبت للعصب اما دليل جالينوس على ذلك هو
ان الاعصاب كثيرة قوية عند الدماغ وقليلة صغيرة عند القلب فقد حالوا عنه

من وجهين الاول ان هذه المقدمة الواحدة غير منتجة للمقصود بل لا بد من
ضم مقدمة اخرى اليها وهي ان القوة والكثرة انما تكون عند المبدا والصغر والقلة
عند غير المبداء الا ان هذه المقدمة غير برهانيه بل هى منقوضة من وجوه
الاول ان العصبة المجوفة تكون رقيقه عند المنبت فاذا دخل الموضع الذى
يتكون الحدقه فيه يغلظ ذلك العصبة ويتسع وهذا نقض على هذه المقدمة
الثانى ان الحبة التى يتولد منها ساق الشجر يكون اصغر بكثير من ساق الشجرة فلم
لا يجوز ان يكون العصبة الصغيرة التى فى القلب كمثل الحبة التى تتشعب منها
الاعصاب الكثيرة فى الدماغ الثالث لو صح دليل جالينوس لوجب ان يقال ان مبدا
العروق الضوارب هى النسيجة الشبيهة بالشبكة التى فى الدماغ لا القلب لان فى
تلك النسيجة من العروق الضوارب عدد لا تحصى وهو فى غاية المشابهة بعروق
الشجرة الوجه الثانى فى الجواب سلمنا ان الكثرة والقوة لا تحصلان الا عند
المبدا لكن لا نزاع ان القلب منبت الشرايين من جنس اجرام الاعصاب فيمكن ان
لا ينبت الاعصاب الا منها انما قلنا ان العروق من جنس الاعصاب وذلك لان
اجرام العروق تتفرق وتنقسم الى الشظايا اللينة التى لا حس لها وهى بيض لدنة
عديمة الدم صلبة غير حساسة فى نفسها والاعصاب كذلك فى جميع الصفات
والدليل على ان الاعصاب غير حساسة فى انفسها انا اذا شددت العصبة
برباط شد قويا صار ما هو اسفل من موضع الشد عديم الحس وذلك يدل على ان
العصب غير حساس فى نفسه وانما يجرى اليه الحس من موضع آخر فثبت ان العروق
والاعصاب متشاركة فى هذه الصفات والاحوال فعلمنا ان العروق والاعصاب
من جوهر واحد واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال ان هذه العروق الضوارب
لما انقسمت وتشعبت ودقت وصغرت ونفذت فى الدماغ والتفت بعضها على البعض

وانضمت

وانضمت اجزاوها واتصلت وصارت على شكل الاعصاب وتحقيق القول فيه ان
هذه الشرايين حين ما انفصلت عن القلب كان يحتاج اليها لتكون حاملة الدم
والروح الى جوهر الدماغ فلما صغرت ونفذت من جوهر الدماغ وحصل هذا
المقصود حصل الاستغناء عنها فلا جرم صرفت الى غرض آخر وهو ان ازيل
عنه وصف التجويف وانضمت تلك الشظايا بعضها الى البعض وصارت على
اشكال الاعصاب فبهذا الطريق صارت العروق اعصابا ولما كان منبت
العروق هو القلب لا جرم كانت منبت الاعصاب ايضا هو القلب بهذا الطريق
اجاب جالينوس عن هذا الكلام من وجهين الاول قال الدليل على ان الاعصاب
ليس من جنس العروق وجوه الاول ان الشرايين نابضة والاعصاب ليست
بنابضة الثانى ان الشرايين مجوفة والاعصاب ليست بمجوفة الثالث ان الشرايين
محتوية على الدم بدليل انها اذا نقبت جلب ذلك النقب على صاحبه من
انفجار الدم امرا صعبا والعصب كله لا دم له الرابع ان الشرايين مولفة من
طبقتين احدهما تنحل الى اجزاء ذاهبة فى الارض على الاستدارة والاخرى
تنحل الى اجزاء تذهب على الاستقامة فى الطول واما العصب فهى تنحل الى
ليف ابيض عديم الدم ذاهب على الاستقامة فى الطول الخامس انك اذا
شددت العصب حصل عدم الحس والحركة الارادية ولا يبطل منه حركة
النبض وان شددت الشريان يبطل النبض ولم يبطل الحس والحركة السادس
ان العصب قد يمسك عن فعله كثيرا والشريان فعله دايم وهو النبض فثبت
بهذه الوجوه ان الشرايين ليست من جنس الاعصاب الوجه الثانى من الجواب
عن هذا الكلام قال ان اصل الشريان المتولد من القلب ينقسم الى قسمين قسم يصعد
الى جانب الراس وقسم ينزل الى اسفل البدن والقسم النازل الى الاسفل لا شك

انه ينقسم وينفرق الى العروق الدقاق ثم انها بعد دقتها صارت اعصابا فوجب
ان يكون الحال فى الشرايين الداخلة كذلك اجاب اصحاب ارسطاطاليس فقالوا
اما الجواب الاول فضعيف لان الصفات المذكورة للشرايين انما تكون باقية
قبل نفوذها فى جوهر الدماغ قلتم ان هذه الصفات تبقى والذى يدل عليه
ان الروح الدماغى لاشك انه كان متولدا فى القلب ثم انه تصاعد من القلب
وبقى فى الشبكة المتولدة تحت الدماغ مدة ثم انه ينفذ فى الدماغ فحدث له
حال كونه فى الدماغ احوال وصفات ما كانت حاصلة حين كانت فى القلب
فلم لا يجوز ان يكون الحال فى الشرايين كذلك وهو ان الصفات المذكورة للشرايين
كانت حاصلة لها قبل نفوذها فى جرم الدماغ اما بعد نفوذها فى جرم الدماغ
وتقسمها وتصغرها فى الغاية اثر فيها جرم الدماغ وقلبها عن طبايعها
فصارت فى الصورة والخلقة شيئا اخر فهذا الاحتمال لا يبطل بما ذكره جالينوس
واما جوابه الثانى فهو ايضا ضعيف وذلك لان الروح القلبى لما صعد الى الراس
فى الشرايين الصغيرة نزل ايضا الى اسفل البدن فى الشرايين الصغيرة ثم
ان الجزء الصاعد الى الراس تغير عن حالته بسبب اختلاطه بجرم الدماغ
والجزء النازل الى اسفل لم يتغير عن حالته البتة فلم لا يجوز ان يكون الحال فى
اجرام الشرايين كذلك فهذا تمام الكلام على حجة جالينوس على ان الدماغ منبت
العصب واحتج ارسطاطاليس على ان منبت العصب هو القلب فقال الحركة الارادية
لا بد وان تكون بالة صلبة قوية والدماغ ليس لجرمه شى من الصلابة والقوة
واما القلب ففيه انواع من الصلابة منها ان لحمه قوى شديد صلب اصلب من
ساير اللحوم ومنها ان فيه من الرباطات العصبية مقدارا كثيرا ومنها انه
بسبب كثرة حركته لا بد وان يكون اقوى جرما واذا كان كذلك جعل القلب منبتا

للاعصاب

للاعصاب التى هى الالات للحركة القوية اولى من جعل الدماغ منبتا اجاب
جالينوس عنه من وجهين الاول انه بنى كلامه على المقدمة القياسية
والحس دل على ان المنبت هو الدماغ والقياس المعارض للحس لا يلتفت اليه
والثانى ان المتولى لتحريك الاعضاء ليس هو العصب فقط بل العضل والعضلات
مركبة من الاعصاب والرباطات والاغشية واللحوم وهى مستندة الى الاعضاء
الصلبة والاعصاب تفيدها الحس والقوة على الحركة واما ما يختلط
بها من الرباطات والاغشية فيفيدها الشدة والقوة والامن من الانقطاع
وعلى هذا التقدير لا يمتنع كون الدماغ منبتا للاعصاب اجاب اصحاب ارسطاطاليس
عن الاول بان الحس لم يدل على كثرة الاعصاب وقوتها عند الدماغ وقد
بينا ان هذا القدر لا يدل على كون الدماغ منبتا للاعصاب واما الثانى
فضعيف ايضا لان جالينوس استدل بغلظة العصب وكثرته على تولده
منه وارسطاطاليس عارض هذا فقال ان هذا الوجه يدل على قولكم كون الدماغ
لينا والعصب قويا علكا يمنع من تولده منه بل كون العصب قويا صلبا مع
كون القلب قويا صلبا يدل على ان العصب اصل نابت من القلب فسقط
كلام جالينوس بالكلية والله اعلم النوع الثانى من الجواب عن شبهة جالينوس
سلمنا ان الدماغ منبت للعصب الذى هو آلة الحس والحركة لكن لم قلتم انه يلزم من
هذا كون الدماغ معدنا لقوة الحس والحركة بيانه انه لا يبعد ان تكون قوة
الحس والحركة متولدة فى القلب الا ان الدماغ يرسل الى القلب آلة نابتة منه
ليستفيد بتلك الآلة قوة الحس والحركة من القلب واذا كان هذا الاحتمال
قائما سقط كلام جالينوس بالكلية الحجة الثانية لجالينوس على ان معدن
القوة المدركة ليس هو القلب وهذا احسن لانه لو كان قوة الحس والحركة

الارادية ينفذ من القلب الى الدماغ لكنا اذا اشددنا العصبة بخيط شديد القوة
وجب ان يبقى الحس والحركة فى الجانب الذى يلى القلب وان يبطل من الجانب
الذى يلى الراس لكن الامر بالضد فعلمنا ان قوة الحس والحركة تجرى من الدماغ
الى القلب ولا تجرى من القلب الى الدماغ وهذه الحجة لا يحتاج فيها الى المقدمات
الكثيرة المذكورة فى الحجة الاولى لم لا يجوز ان يقال ان الروح القلبى يكون فى غاية والجواب م
الحرارة فاذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل تبريد الدماغ الى
القلب فاعتدل واستعد لقبول قوة الحس والحركة فاما اذا انسد ذلك المسلك
انقطع عن القلب اثر الدماغ فلا جرم لم يبق مستعدا لقبول قوة الحس والحركة
فبطلت هذه القوة من الجانب الذى يلى القلب الحجة الثالثة لجالينوس ان الحكماء
والاطباء اتفقوا على ان الحامل لقوة الحس والحركة جسم لطيف نافذ فى الاعضاء
وهو الروح فاذا كان كذلك فالدماغ بكونه مبدا لهذا الروح اولى من القلب
وذلك لانا نجد فى الدماغ مواضع خالية فتلك المواضع الخالية تصلح
لان تتولد فيها تلك الارواح واما القلب فليس كذلك لان التجويف الايمن منه
مملو من الدم وانما الشبهة فى التجويف الايسر فانه يعتقد انه مملو من الروح
قال جالينوس وليس الامر كذلك فان القلب اذا كشف عنه وابرز من غير
ان تنقب وتخرق اغشيته لم يمت الحيوان بهذا السبب بل قد يلبث مدة
طويلة تلمسه بيدك وتنظر اليه بعينك وهو مكشوف فتعرف كيف نبضه
فى هذه الحالة يساوى نبضه قبل ان يكشف عنه ولكن بشرط ان يقع هذا
التشريح فى موضع لا يكون هواؤه باردا اليلا يبرد القلب فانه لو برد لصار النبض
ضعيفا بطيا متفاوتا اذا عرفت هذا فنقول انا اذا غرزنا الابرة فى غشاء
هذا التجويف الايسر سال فى الحال منه دم ولو كان هذا مملوا من الروح لوجب

ان لا يسيل منه الدم البتة ولو كان هذا التجويف فى بعضه روح وفى
بعضه دم لوجب ان يخرج الروح اولا ثم يسيل الدم بعده وعلى هذا التقدير
فكان يجب ان يسيل الدم فى الحال فلما سال فى الحال علمنا ان التجويف الايسر
مملو من الدم وايضا الحيوان الذى مات نجد فى التجويف الايسر من تجويفى قلبه
علق الدم واما الدماغ فان جرمه مزرد فلا يمتنع ان يحصل فى تلك الغضون
اجزاء الروح والجواب ان هذه الحجة فى غاية الضعف لانها ان صحت فهى تدل
على انه ليس فى القلب روح اصلا وجالينوس لا ينازع فى كون القلب معدنا
للارواح الحيوانيه ويسلم ان الروح الدماغى هو الذى صعد من القلب الى الدماغ
وصار هنالك روحا حاملا لقوة الحس والحركة الحجة الرابعة لجالينوس ان العقل
اشرف القوى فوجب ان يكون مكانه اشرف الامكنة واشرف الامكنة اعلاها
فوجب ان يكون مكانه اشرف مكان العقل هو الدماغ وهو بمنزلة الملك العظيم
الذى سكن القطر الاعلى وايضا الحواس محيطة بالراس كانها خدم الدماغ ووقفه
حوله على مراتبها اللايقة بها وايضا محل الراس من البدن مكان السماء من
العالم فكما ان السماء منزل الروحانيات فكذلك الدماغ وجب ان يكون منزل
العقل الذى هو روحانى هذا البدن والجواب ان ما ذكرناه من الدلايل اليقينيه
لا تعارضها هذه الاقناعيات فهذا اخر الكلام المنقح فى هذه المسئلة وكنت
قد طالعت كتاب اراء بقراط وافلاطون وهو كتاب طويل والمقصود منه هذه
المسئلة فتعبت فى تلخيص الجانه وضممت اليه اشياء كثيرة من المعقولات ثم خفت
من ان يضيع ذلك منى فكتبته فى هذا المكان ليلا يضيع وبالله التوفيق
المسئلة الثانيه فى شرح احوال القلب الذى يدل على شرف القلب وجوه
الاول ان المقصود من خلق الانسان اشتغاله بمعرفة الله تعالى وخدمته

وذلك لانه تعالى قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فتبين ان المقصود
من الخلق هو العبادة ثم قال في آية اخرى المقصود من العبادة هو المعرفة والاخلاص
اما المعرفة فقوله لموسى عليه السلام اقم الصلاة لذكري واما الاخلاص فقوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فظهر ان لب اللب ومقصود
المقصود انما هو معرفة الله تعالى ثم انا قد عرفت ان محل هذه المعرفة
هو القلب فحينئذ ظهر ان المقصود من خلق العالم هو القلب الثاني انه ثبت
في الروايات اذ اول ما خلق الله جوهرة ثم نظر اليها بعين الهيبة فصارت ماء
ثم سلط الحرارة عليها فارتفع زبد وعلاه دخان فخلق الارض من الزبد
والسموات من الدخان فنقول انه تعالى خلق تلك الجوهرة شيئا واحدا وسله
من العدم الى الوجود فكل ما وجد من المخلوقات فهو سلالة المعدومات
ثم سل من ذلك المخلوق السموات والارض لانه قال كانتا رتقا ففتقناهما
وهذا هو السلالة الثانية ثم سل من الارض قبضة تراب آدم عليه السلام
كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وهذا هو السلالة
الثالثة ثم سل من جسد آدم قلبه وكان هذا هو السلالة الرابعة ثم جعل
القلب سرير المعرفة فظهرت تلك الحكمة المطلوبة في رابع السلالات ليعلم
انه الشيء المعظم من جميع المخلوقات وعند هذا ظهر ان جسم الانسان منقسم الى
قسمين الى الهيكل الظاهر والى المضغة الباطنة وهي القلب الذي هو سرير معرفة
الله تعالى فالقلب تبع الهيكل الظاهر في الصورة والهيكل الظاهر تبع القلب
في المعنى ولما جعل الهيكل تبعا للمضغة الباطنة علم انا ما خلقت لاجل هذا
الظاهر بل لاجل ان تطلب من هذا الظاهر باطنا ومن هذا الشاهد غائبا ومن
هذا المحسوس معقولا فظهر بما ذكرنا ان المقصود الاصلي هو القلب وحصنه هو

كل البدن وحصن البدن هو كل الارض وحصن الارض هو كل السموات وحصن
كل السموات عالم الممكنات والكل مسخر في قبضة قدرته ونفاذ الهيبة اذا عرفت
هذا فنقول القلب له اسمان في القرآن احدهما القلب والثاني الفؤاد قال تعالى
كتب في قلوبهم الايمان لهم قلوب لا يفقهون بها وقال ان السمع والبصر والفؤاد
كل اولئك كان عنه مسؤلا وقال وافئدتهم هواء وقال نار الله الموقدة التي
تطلع على الافئدة ثم نقول يحتمل ان يكون الفؤاد اسما لجميع هذه المضغة
والقلب اسما لجزء مخصوص منه ونسبته الى كل هذه المضغة كنسبة العين
الى الهيكل الظاهر والثاني يكون اسما للشيء الذي نسبته الى عين هذه المضغة
كنسبة النقطة الناظرة الى العين وتلك النقطة هي المسماة بسويداء القلب
فهذه السويداء بالنسبة الى العين الباطنة كسواد العين بالنسبة الى العين
الظاهرة والسبب في ان الابصار الظاهرة يحصل بالسواد والبصيرة
الباطنة تحصل بالسويداء وجهان الاول ان الابصار يجري مجرى النور والسواد
من جنس الظلمة فالسواد والابصار كالمتضادين واظهار احد الضدين من
الآخر دال على القدرة والحكمة الثاني ان يكون الانتهاء على وفق الابتداء فكما
ان في الابتداء يظهر نور الوجود من ظلمة العدم بايجاد الحق سبحانه وتعالى
فكذلك في الانتهاء ظهر نور البصر والبصيرة من ظلمات سواد العين وسويداء
القلب ليكون المبدأ والغاية دالين بقرائن الاحوال وشواهد المقال على تحقيق
قوله فالق الاصباح فعند هذا ظهر ترتيب عجائب الظاهر والباطن اما الظاهر
فاوله الهيكل الظاهر ثم العين ثم الناظرة ثم النور الباصر الموجود في النقطة
الناظرة واما الباطن فالفؤاد وهو اسم لتمام هذه المضغة ثم القلب ثم النقطة
الناظرة وهي سويداء القلب ثم نور البصيرة اذا عرفت هذا فنقول ان الابصار

فى العالم الظاهر يتوقف على شرايط وتلك الشرايط بعينها معتبرة فى ادراك
البصيرة الشرط الاول للابصار ان لا يكون المبصر فى غاية الجلاء ولا فى غاية
الخفاء اما الذى فى غاية الجلاء فكالشمس فان العين تتحير فيها فلا تقدر على
ابصارها بالتمام والكمال واما الذى فى غاية الخفا فكالذرة فكذا للعقل مدركات
هى فى غاية الجلاء والعظم ومدركات هى فى غاية الخفاء والصغر اما الاشياء التى
فى غاية الجلاء والاشراق فهو جلال الله تعالى وكبرياؤه ويليه عظمة الارواح
العالية المقدسة فنور سويدا القلب يحترق فى هذه الحضرات فلا يصل اليها
واليه الاشارة بقول من قال سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى
عنها بكمال نوره واما الذى فى غاية الخفاء فكتفاصيل الاحوال وجريان المحدثات
اما تفاصيل الاحوال فقوله وننشئكم فيما لا تعلمون فان النطفة حين ما تقع
فى الرحم الى ان ينفصل جنينا لها فى كل لمحة حاله وفى كل لحظة صفة الا ان
التفاوت بين لحظتين مما لا يصل اليه عقول البشر واما جريان المحدثات
فلانه تعالى لما ذكر من الحيوانات الانعام فقال والانعام خلقها لكم فيها
دفء ومنافع ثم قال بعده والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ثم قال
ويخلق ما لا تعلمون والمعنى انه لا يمكنكم ان تحيطوا علما بتفاصيل احوال جميع
الحيوانات لكثرتها واختلاف احوالها وبالجملة فالعقول قاصرة عن معرفة
الاوايل والاواخر ونظيره ان العقول متحيرة فى مبدا الخلق والايجاد وفى
منتهى الاعدام والافناء العقول لا سبيل لها الى معرفة الازل والابد فان
كلما يستحضره فى ذهنه يكون متوسطا بين الازل والابد ولوانه بقى الى
قيام القيمة يتقدم الى ما قبل ويتاخر الى ما بعد لم يرنفسه الا فى التوسط بين
الازل والابد ورب حقيقة الازل والابد متنزه عن لحواحق الانظار وعلايق

الافكار والشرط الثانى ان المبصر اذا كان حاضرا فما لم يحرك الانسان حدقته
من جانب الى جانب تحريكات كثيرة لم ير المبصر فكذلك القلب ما لم يحرك عينها الروح
من معقول الى معقول لم يتمكن من الابصار وتلك التحريكات هى المسماة بالفكر
والروية ونظر العقل وكما ان نظر العين عبارة عن تقليب الحدقة من جهة الى
جهة طلبا للرؤية فكذلك نظر القلب عبارة عن تقليب حدقة العقل من
جانب طلبا لادراك المعقول والشرط الثالث ان قوة الباصرة لا يمكنها ادراك
المبصرات الا عند صيرورة الهواء مضيئا بسبب طلوع الاشيا النيرة فكذا
العقل لا يقدر على الابصار الا عند طلوع الاشياء النيرة الروحانية ثم
نيرات العالم الجسمانى اربعة الشمس والقمر والكواكب ثم النار فكذلك نيرات العالم
الروحانى نور جلال الله كما قال تعالى واشرقت الارض بنور ربها وهى بمنزلة
الشمس فكما لا يستطيع ابصار الخفاش ابصار قرص الشمس فكذلك لا يستطيع
ابصار الارواح البشرية مطالعة نور جلال الله فهذه المرتبة بمنزلة الشمس
والمرتبة الثانيه بمنزلة انوار الارواح العلوية الروحانية الكروبية كما قال
تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح
الامين على قلبك واكابر الانبياء والصديقين هم الذين يطيقون مطالعة
هذه الانوار فهذه المرتبه بمنزلة القمر فكما ان القمر تارة يكون بدرا يملى
العالم اضاءة كاملة وتارة يكون هلالا دقيقا يظهر قليلا ثم يخفى فكذا الارواح
قد تكون عظيمة الاضاءة والانارة كقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
وكقوله ويستغفرون للذين امنوا وتارة يكون كالهلال الضعيف وهو
قوله وكم من ملك فى السموات لا تغنى شفاعتهم شيا والمرتبة الثالثة انوار
الارواح السفلية وهم الصديقون الملازمون لعتبة جلال الله المعتكفون

في حظاير قدس الله استنارت ارواحهم وانارو ارواح غيرهم فهذه المرتبة
بمنزلة الكواكب وكما ان الكوكب قد يكون في العظم درية متلالئة كما قال تعالى
كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة وقد يكون ضعيف جدا كالسها وامثالها
فكذلك الارواح السفلية منها ما يكون قوية ومراتبها اربعة اولها الذين
يكونون في العظم الاول وهو روح الخليل والكليم وروح الحبيب فان ارواح الخلق
تهتدي بانوار هذه الارواح السفلية لانها ارواح قدسية قريبة الدرجة
من الارواح العلوية ولهذا قال تعالى يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم
وانزلنا اليكم نورا مبينا وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وكما ان الفائدة
في الكواكب الاهتداء كما في قوله تعالى وعلامات وبالنجم هم يهتدون فكذا دعوات
الانبياء عليهم السلام علام نورانيه يهتدى بها في ظلمات بر الشبهات وبحر الشهوات
قال تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما
في الارض الا الى الله تصير الامور وثانيها الذين يكونون في العظم الثاني وهو
ارواح اولي العزم كما قال تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل وثالثها
ارواح المرسلين وهم ثلاثمائة وثلثة عشر وهولاء الذين يكونون في العظم
الثالث من الكواكب ورابعها ارواح جملة الانبياء عليهم السلام وهم كما يقال
مائة الف واربعة وعشرون الفا وهولاء هم الذين يكونون في مرتبة العظم
الرابع من الكواكب ثم بعد هذا مراتب المومنين وهي ثلاثة السابقون والمقتصدون
والظالمون كما قال تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ظالم لـ
لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات فالسابقون هم الاولياء
كما قال تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمقتصدون
هم العلماء قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والظالمون هم العوام ولكل

واحد

واحد من هذه الارواح اثر ونور فاذا اتصلت صارت كالمرايا المحاذية فتنعكس
انوار بعضها الى بعض فيصير كل واحد منها مكملة للاخر من وجه ومستكملة به
من وجه ولهذا السبب كان احد مقامات الصديقين الحب في الله والمرتبة
الرابعة من نيرات العالم الروحاني العقل ومرتبته مرتبة النار في العالم الجسماني
واعلم ان نور العقل له عيوب كثيرة كما ان نور النار له عيوب كثيرة فالاول كما ان
نور النار ممزوج بدخان كثير يسود الثوب ويجفف الدماغ فكذا نور العقل ممزوج
بدخان الشبهات وذلك الدخان تارة يسود ثوب العبودية بظلمة التشبيه
والتعطيل واخرى يجفف الدماغ البشريه فيلقي صاحبه في وهم الحلول والاتحاد
والثاني ان نور السراج فيه اشراق وفيه احراق فكذا نور العقل فيه اشراق
احراق اما اشراقه وهو التفكر في غير الله ليستدل به على جلال عظمة الله واما
احراقه فهو التفكر في جلال الله فلهذا السبب قال عليه السلام تفكروا في الخلق
ولا تتفكروا في الخالق والثالث ان نور السراج ينطفي بادنى ريح فكذا سراج
نور العقل ينطفي بادنى شبهة فلهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم ولولا
ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا وقال الخليل عليه السلام ربنا
واجعلنا مسلمين لك وقال يوسف الصديق توفني مسلما وقال سليمان وادخلني
برحمتك في عبادك الصالحين وقال الكليم رب اشرح صدري وقال عيسى ربنا انزل
علينا مائدة من السماء وتلك المائدة مائدة الهداية والمعرفة والرابع ان السراج
انما يضيء اذا وضع في بيت صغير واما اذا وضع في صحراء واسعة فانه يقل
ضوءه فكذا سراج العقل انما يظهر نوره اذا وضع في بيت البدن كما قال وفي
انفسكم افلا تبصرون فان هذا البيت بيت صغير مختصر الا ترى ان سراج العقل لما
وضع في ميدان الارواح انطفى ولم يظهر له لمعان واشراق كما قال تعالى ويسئلونك

عن الروح قل الروح من امر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا فاذا كان حاله فى ميدان
الارواح كذلك فاعرف انه كيف يكون حاله فى صحرآء انوار الجلال الصمدية وفضاء كمال
الاسرار الالهية التى تقدست عن ان يكون لها بداية ونهاية او مقطع وغاية
الخامس ظهور نور السراج مشروط بان يكون بينه وبين قرص الشمس حايل اما اذا
وضع فى مقابلة قرص الشمس انطفى فكذلك العقل انما يضى فيما ورآء حجب الغيب وعالم
انوار الصمدية واما اذا ازيل الحجاب فتجلت الانوار انطفى نور العقل ولهذا قال
لموسى عليه السلام اخلع نعليك انك بالوادى المقدس طوى فقوله اخلع اشارة
الى تجلى انوار العظمة والكبريآء السادس ان نور السراج وان طال بقآؤه لكنه بالاخرة
ينطفى او ان استمر لكنه تطلع شمس الحقيقة فيبطل ضوءه لا محالة فكذا نور سراج
العقل اما ان ينطفى لطريان الغفلات والشهوات واما ان يبقى الى آخر الامر لكنه
اذا انقضى ليل الحياة الدنيويه وتجلى نهار عالم الاخرة وانكشفت السراير وتجلت
الضماير لم يبق لسراج العقل نور ولا قوة البتة فهذا هو شرح مراتب عالم الروحانيات
والجسمانيات • الى هنا من كتاب اسرار التنزيل للامام الهمام فخر الدين الرازى عليه الرحمة
المسئلة الاولى اختلف الناس فى وجود الجن والشيطان فمن الناس من انكر الجن
والشياطين فنقول اطبق الكل على انه ليس الجن والشيطان عبارة عن اشخاص
جسمانيه كثيفه تجى وتذهب مثل الناس والبهايم بل القول المحصل فيه قولان الاول
انها اجسام هوائيه قادرة على التشكل باشكال مختلفه ولها عقول وافهام وقدرة
على اعمال الصعبة شاقة والقول الثانى ان كثيرا من الناس اثبتوا موجودات لا متحيزة
ولا حالة فى المتحيز وعقلوا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات
قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية وهى الملائكة المقربون كما
قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ويليها مرتبة

الارواح المتعلقه بتدبير الاجسام واشرفها حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش
ربك يومئذ فوقهم ثمانيه والمرتبة الثانيه الحافون حول العرش كما قال تعالى
وترى الملائكة حافين من حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسى والمرتبة
الرابعة ملائكة السموات طبقة فطبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الاثير
والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهوآء التى هو فى طبع النسيم والمرتبة السابعة
ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنه مرتبه الارواح المتعلقه بالبحار والمرتبة
التاسعة مرتبة الارواح المتعلقه بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الارواح
السفليه المتصرفة فى هذه الاجسام النباتيه والحيوانيه الموجودة فى هذا العالم
واعلم ان على كلا القولين فهذه الارواح قد تكون مشرقة الهية خيرة سعيدة وهى
المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون مظلمة شريرة شقية وهى المسماة بالشياطين
واحتج المنكرون بوجود الجن والشياطين بوجوه الحجة الاولى ان الشيطان لو كان
موجودا لكان اما ان يكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان باطلان فيبطل القول
بوجوده انما قلنا انه يمتنع ان يكون جسما كثيفا لانه لو كان كذلك لوجب ان يراه
كل احد من كان سليم الحس اذ لو جاز ان يكون بحضرتنا اجسام كثيفه ونحن لا نراها
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئه ورعود وبروق مع انا لا نشاهد
شيئا منها ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها
اجساما لطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب ان يتمزق ويتفرق عند هبوب الرياح
العاصفة القوية وايضا يلزم ان لا يكون لها قدرة وقوة على الاعمال الشاقة
ومثبتوا الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقه ولما بطل القسمان ثبت فساد القول
بالجن الحجة الثانية ان هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين فى هذا
العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة

اما عداوة واما صداقة وان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك
الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار لسبب تلك العداوة
الا انا لا نرى اثارا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهولاء الذين يمارسون
صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بانهم قط ما شاهدوا اثرا
من هذا الجنس وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا
ممن تاب عن تلك الصنعة قال انى واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام
وما تركت دقيقة من الدقايق الا اتيت بها ثم انى ما شاهدت من تلك الاحوال
المذكورة اثرا الحجة الثالثة ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس او الخبر
واما الخبر واما الدليل اما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشياء فانا اذا كنا
لا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف يمكننا ان ندعى الاحساس بها والذين
يقولون انا ابصرناها وسمعنا اصواتها فهم طايفة من المجانين الذين يتخيلون
اشيا بسبب خلل امزجتهم فيظنون انهم راوها والكذابون المتحرقون
واما اثبات هذه الاشيا بواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام فباطل
لان هذه الاشيا لو ثبت لبطلت نبوة الانبياء فانه على تقدير ثبوتها يجوز ان
يقال ان كل ما اتى به الانبياء من المعجزات انما حصل باعانة الجن والشياطين
وكل فرع ادى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن فى
بواطن الانسان فلم لا يجوز ان يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان
نفذ فى ذلك الجذع ثم اظهر الحنين ولم لا يجوز ان يقال ان الناقة انما تكلمت مع
الرسول عليه السلام لان الشيطان دخل فى باطنها فتكلم ولم لا يجوز ان يقال
ان الشجرة انما انقلعت من اصلها لان الشيطان قلعها فثبت ان القول
باثبات الجن والشياطين يوجب القول بيطلان نبوة الانبيا عليهم السلام

واما اثبات

واما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر لانا لا نعرف
دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين فثبت انه لا سبيل لنا الى العلم
بوجود هذه الاشيا فوجب ان يكون القول بوجود هذه الاشياء باطلا
فهذه جملة شبه منكرى الجن والشياطين والجواب عن الشبهة الاولى ان
نقول ان الشبهة التى ذكرتم تدل على انه يمتنع ان يكون الجن جسما فلم لا يجوز
ان يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القايلين بهذا القول فرق الفرقة
الاولى الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة عن الابدان قد تكون
خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهى الملايكة الارضية وان كانت شريرة
فهى الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفوس
المفارقه وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة
فح يحدث لتلك النفس المفارقه ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس
المفارقه معاونة لهذه النفس متعلقة بهذا البدن على الاعمال اللايقة بها فان
كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة
الهاما وان كانت من النفوس الخبيثة المظلمة الشريرة كانت تلك المعاونة
والمعاضدة وسوسة فهذا هو الكلام فى الالهام والوسوسة على قول هولاء
الفريق الثانى الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلايقها
وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يندرج فيه
انواع ايضا فان كانت طاهرة نورانية فهى الملايكة الارضية وهم المسمون بصالح
الجن وان كانت خبيثة شريرة فهى الشياطين الموذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية
علة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة نورانية تنضم اليها تلك الارواح النورانية
وتعينها على اعمالها التى من باب الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم

اليها تلك الارواح الخبيثة الشرير وتعينها على اعمالها التى هى من باب الشر والاثم
والعدوان والفريق الثالث وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم
اثبتوا الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح عالية قاهرة قوية
وهى مختلفة بجواهرها وماهياتها وكما ان لكل روح من الارواح البشرية بدنا معينا
فكذلك لكل روح من الارواح الفلكيه بدن معين وهو ذلك الفلك المعين وكما
ان الروح البشرى يتعلق اولا بالقلب ثم بواسطة يتعدى اثر ذلك الروح الى كل البدن
فكذلك الروح الفلكى يتعلق اولا الى الكوكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى اثر
ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم وكما انه يتولد فى القلب والدماغ
ارواح لطيفة وتلك الارواح يتادى بالشرايين والاعصاب الى اجزاء البدن وتصل
بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من اجزاء الاعضاء فكذلك
ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعيه يتصل بجوانب ويتادى قوة ذلك الكوكب
بواسطة تلك الخطوط الشعاعيه الى اجزاء هذا العالم وكما ان بواسطة الارواح
الفايضة من القلب والدماغ الى اجزاء البدن يحصل فى كل جزء من اجزاء ذلك
قوى مختلفه وهى الغاذية والناميه والمولدة والحساسه فتكون هذه القوى
كالنتايج والاولاد لجوهر النفس المدبره لكلية البدن فكذلك بواسطة الخطوط
الشعاعيه المنبثه من الكواكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم تحدث فى تلك
الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد
لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكيه مختلفة فى جواهرها
وماهياتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طايفة والنفوس
المتولدة من نفس فلك المشترى طايفة اخرى فتكون النفوس المنتسبة الى
روح زحل متجانسة متشاركة فيحصل بينهما محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة
بينهما

الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشترى اذا
عرفت هذا فنقول ان العلة يكون اقوى من المعلول فلكل طايفة من النفوس
البشرية طبيعة خاصة وهى تكون معلولة لروح من الارواح الفلكية وتلك
الطبيعة تكون فى الروح الفلكى اقوى واعلى بكثير منها فى هذه الارواح البشرية
وتلك الارواح الفلكية بالنسبة الى تلك الطايفة من الارواح البشرية كالاب
المشفق والسلطان الرحيم ولهذا السبب تلك الارواح الفلكيه تعين اولادها
على مصالحها وتهديها تارة فى النوم على سبيل الرؤيا واخرى فى اليقظة على
سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية
وقوى اتصاله بالروح الفلكى الذى هو اصله ومعدنه ظهرت عليه افعال عجيبة
واعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب من اثبت الجن والشياطين
ويزعم انها موجودات ليست اجساما ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة
طعنوا فى هذا المذهب وزعموا ان المجرد يمتنع عليه ادراك الجزئيات فالمجردات
يمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئيه واعلم ان هذا بط لوجهين الاول انه يمكننا
ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضى على شيئين
لابد وان يحضره المقضى عليهما فههنا شئ واحد وهو مدرك للكلى هو النفس فلزم
ان يكون المدرك للجزئى هو النفس ايضا الثانى هب ان النفس المجردة لايقوى على ادراك
الجزئيات ابتداء لكن لانزاع انه يمكنها ان يدرك الجزئيات بواسطة الالات الجسمانية
فلم لايجوز ان يقال تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها الات جسمانية
من كرة الاثير او من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الالات الجسمانية يقوى
على ادراك الجزئيات وعلى التصرف فى هذه الابدان فهذا تمام الكلام فى شرح هذا
المذهب واما الذين يزعمون ان الجن والشياطين اجسام هوايية او نارية فقالوا

الاجسام متساوية فى الجسمية والمقدار وهذان المعنيان اعراض فالاجسام
متساوية فى قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة بالماهية لا يمتنع اشتراكها
فى بعض اللوازم فلم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة بحسب حقايقها المخصوصة
وماهياتها المعينة وان كانت مشتركة فى قبول الجسمية والمقدار واذا ثبت هذا
فنقول لم لا يجوز ان يقال احد انواع الاجسام اجسام لطيفة نفاذة حية عاقلة
لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهى غير قابلة للتفرق والتمزق
واذا كانت الامر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل انفسها باشكال
مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها اليس ان
الفلاسفة قالوا ان النار التى تنفصل عن الصواعق ينفذ فى اللحظة اللطيفة
فى بواطن الاحجار والحديد ويخرج من الجانب فلم لا يعقل مثله فى هذه الصورة وعلى
هذا التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ فى بواطن الناس وعلى التصرف فيها
وانما تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل
هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم على ابطالها فلم يجز المصير الى القول
بابطال واما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك المصداقة والعداوة
مع كل احد وكل احد لا يعرف الا حال نفسه اما حال غيره فانه لا يعلمها فيبقى
هذا الامر فى حيز الاحتمال واما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول لا نسلم
ان القول بوجود الجن والملايكة يوجب الطعن فى نبوة الانبياء وسيظهر الجواب
عن الشبهة التى ذكرتموها فيما بعد ذلك فهذا اخر الكلام فى الجواب عن هذه
الشبهات. الى هنا من التفسير الكبير قال فى المطالب العاليه والجواب عن الشبهة
الثالثة ان ما ذكرتموه معارض بوجه اخر وهو ان الانبياء عليهم السلام طبقوا
على اثبات الجن والشياطين فالطعن فى عدمهم يوجب الطعن فى نبوة الانبياء فان

قالوا

في نبوتهم والقول بعدمهم
يوجب الطعن صح

قالوا اذا كان القول بوجودهم يوجب الطعن ايضا فهذا الطعن لازم على كلا التقديرين
فنقول لنا فى اثبات النبوة طريق عجيب نذكرها فى باب النبوات ولا يتوجه عليه
شئ مما ذكرتموه انتهى لا يخفى ان هذا الجواب احسن مما ذكره فى التفسير الكبير ولذا
ذيلناه بهذا واما الطريق الذى ذكره فى اثبات النبوات فلعلك تجده فى هذه الوريقات
المسئلة الثانية اعلم ان القرآن والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين
اما القرآن فآيات الاولى قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن
فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا
انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى الى الحق وهذا نص
على وجودهم وعلى انهم سمعوا القرآن وعلى انهم انذروا قومهم والثانية قوله
تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان والثالثة قوله تعالى فى
قصة سليمان عليه السلام يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان
كالجواب وقدور راسيات وقال تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين
مقرنين فى الاصفاد وقال تعالى ولسليمان الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين
يديه باذن ربه والرابعة قوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان
تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا الخ والخامسة قوله تعالى انا زينا
السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد واما الاخبار.
فكثيرة الخبر الاول روى مالك فى الموطأ عن صيفى بن افلح عن ابى السايب مولى
هاشم بن زهره دخل على ابى سعيد الخدرى قال وجدته يصلى فجلست انتظره
حتى يقضى صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سرير فى بيته فاذا حية فقمت لاقتلها
فاشار ابو سعيد ان اجلس فلما انصرف من صلاته اشار الى بيت
فى الدار وقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه فتى من الانصار حديث

العهد بعرس وساق الحديث الى ان قال فراى امراته واقفة بين الناس فهيا
الرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت امراته ادخل بيتك لترى فدخل بيته
فاذا هو بحية على فراشه فركز الرمح فيها فاضطربت الحية فى راس الرمح فخر
الفتى فما ندرى ايهما كان اسرع موتا الفتى ام الحية فسالنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد اسلموا فمن بدى لكم منهم فاذنوه ثلثة ايام
فان عاد فاقتلوه فانه شيطان والخبر الثانى روى فى الموطا عن يحيى بن سعيد
قال لما اسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم راى عفريتا من الجن يطلبه
بشعلة من نار كلما التفت راه فقال جبريل الا اعلمك كلمات اذا قلتهن طفئت
شعلته قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلمات التامات التى لا يجاوزهن بر
ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يخرج فيها ومن شر ما ينزل
الى الارض ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق
الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يا رحمن الخبر الثالث روى مالك ايضا فى
الموطا ان كعب الاحبار كان يقول اعوذ بوجه الله العظيم الكريم الذى ليس شى
اعظم منه وبكلمات الله التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر وباسمائه
كلها ما قد علمت منها وما لم اعلم من شر ما خلق وذرا وبرا الخبر الرابع روى ايضا
مالك ان خالد بن وليد قال يا رسول الله اروع فى نومى فقال قل اعوذ بكلمات
الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وان
يحضرون الخبر الخامس ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبى صلى الله عليه وسلم
ليلة الجن وقراته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام الخبر السادس روى القاضى
ابو بكر فى الهداية عن عيسى بن مريم عليهما السلام دعا ربه ان يريه موضع الشيطان
من بنى آدم فاراه ذلك فاذا راسه مثل راس الحية وضع راسه على القلب فاذا

ذكر الله

ذكر الله خنس واذا لم يذكره وضع راسه على حبة قلبه الخبر السابع قوله صلى الله
عليه وسلم ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم من احد الا وله
شيطان قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان الله اعاننى عليه فاسلم وفى
الحديث الاحاديث كثيرة والقدر الذى ذكرناه كاف من التفسير الكبير قال
فى التفسير الكبير ايضا فى سورة ص عند تفسير قوله تعالى والشياطين كل بناء
وغواص وآخرين مقرنين فى الاصفاد وههنا بحث وهو ان هذه الايات دالة
على ان الشياطين لها قوة عظيمة وبسبب تلك القوة قدروا على بناء الابنية
العالية التى لا يقدر عليها البشر وقدروا على الغوص فى البحار واحتاج سليمان
عليه السلام الى ان قيدهم ولقائل ان يقول ان هذه الشياطين اما ان يكون
اجسادهم كثيفة او لطيفة فان كان الاول وجب ان يراهم من كان صحيح الحاسة
اذ لو جاز ان لا يراهم مع كثافة اجسادهم فليجز ان يكون بحضرتنا جبال عالية واصوات
هائلة لا نراها ولا نسمعها وذلك دخول فى السفسطة وان كان الثانى وهو ان
تكون اجسادهم لطيفة رقيقة فمثل هذا يمتنع ان يكون موصوفا بالقوة الشديدة
وايضا لزم ان تتفرق اجسادهم وان تتمزق بسبب الرياح القوية وان يموتوا
فى الحال وذلك يمنع وصفهم بالقوة القوية وايضا الجن والشياطين ان كانوا
موصوفين بهذه القوة الشديدة فلم لا يقتلون العلماء والزهاد فى زماننا ولم
لا يخربون ديار الناس مع ان المسلمين يبالغون فى اظهار لعنهم وعداوتهم وحيث
لم يحس بشئ من ذلك علمنا ان القول باثبات الجن والشياطين ضعيف واعلم
ان اصحابنا يجوزون ان تكون اجسامهم كثيفة مع انا لا نراهم وايضا لا يبعد ان يقال
ان اجسامهم لطيفة بمعنى عدم اللون ولكنها صلبة بمعنى انها لا تقبل التفرق
والتمزق واما الجبائى فقد سلم انها كثيفة الاجسام وزعم ان الناس كانوا يشاهدونهم

في زمان سليمان عليه السلام ثم انه لما توفي اماتَ الله تلك الجن والشياطين
وخلق نوعا آخر من الجن والشياطين تكون اجسامهم في غاية الرقة ولا يكون لهم
شيء من القوة والموجود في زماننا الجن والشياطين ليس الا من هذا النوع انتهى
ما قاله في هذه السورة مما يتعلق بهذا البحث **المسئلة الثامنة** في كيفية الوسوسة
بناءً على ما ورد في الآثار ذكروا انه اي الشيطان يغوص في باطن الانسان ويضع
رأسه على حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا بما روي ان النبي عليه السلام
قال ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم الا فضيقوا مجاريه بالجوع والعطش
وقال عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون حول قلوب بني آدم لنظروا الى
ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تأويلها لانه يمتنع
حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول ان نفوذ الشياطين في بواطن
الناس محال انه لا يلزم اما اتساع تلك المجاري او تداخل الاجسام الثاني ما ذكرنا
ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين اهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ
فلم لم يخصهم بمزيد الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من النار فلو دخل في
داخل البدن لصار كانه نفذ النار في داخل البدن ومعلوم انه لا نحس بذلك
الرابع ان الشياطين يحبون المعاصي وانواع الكفر والفسق ثم انا نتضرع
باعظم الوجوه اليه ليظهروا انواع الفسق فلا نجد فيه اثراً ولا فائدة وبالجملة
فلا نرى من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعاً واجاب مثبتوا الشياطين
عن السؤال الاول بانها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بانها اجسام لطيفة
كالضوء والهواء فالسؤال ايضا زائل وعن الثاني لا يبعد ان يقال ان الله والملائكة
يمنعونهم عن ايذاء علماء البشر وعن الثالث انه لما جاز ان يقول الله للنار ابراهيم
يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله هنا وعن الرابع ان الشياطين

يختارون ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون البعض **المسئلة التاسعة**
في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي حرره الشيخ الغزالي في كتاب
الاحياء قال رحمه الله القلب مثل قبة لها ابواب تنصب اليها الاحوال من كل جانب
ومثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ومثل مرآة منصوبة تجتاز عليها
الاشخاص فترى فيها صورة بعد صورة ومثل حوض ينصب اليه مياه مختلفة
من انهار مختلفة ممتزجة واعلم ان مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة
فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من الباطن كالخيال والشهوة والغضب
والاخلاق المركبة في مزاج الانسان فانه اذا ادرك بالحواس شيئا حصل منه
اثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة او الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في
القلب واما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة
في النفس تبقى وينتقل الخيال من شيء الى شيء وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب
من حال الى حال فالقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الاسباب واخص
الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر واعني بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار
والاذكار واعني بها ادراكات وعلوما اما على سبيل التذكر واما على سبيل
التجدد وانما تسمى خواطر من انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها
فالخواطر هي المحركات للارادات والارادات محركات للاعضاء ثم هذه الخواطر
المحركة لهذه الارادات تنقسم الى ما يدعو الى الشر اعني الى ما يضر في العاقبة
والى ما يدعو الى الخير اعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقرا
الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى وسواسا ثم انك
تعلم ان هذه الخواطر احوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد
من انتهاء الكل الى واجب الوجود وهذا ملخص كلام الشيخ الغزالي بعد حذف

التطويلات منه المسئلة العاشرة في تحقيق قبل الكلام فيما ذكره الغزالي اعلم
ان هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد التنقيح فنقول
لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات فالمقدمة الاولى لا شك ان ههنا
مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما ان يكون مطلوبا لذاته او لغيره ولا يجوز
ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان يكون كل مهروب مهروبا عنه لغيره
والا لزم الدور والتسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شي يكون
مطلوبا لذاته وشي يكون مهروبا عنه لذاته المقدمة الثانية ان الاستقراء
دل على ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليها
والمهروب عنه بالذات هو الالام والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة
اليهما المقدمة الثالثة ان اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شي اخر
فاللذيذ عند القوة الباصرة شي واللذيذ عند قوة السامعة شي اخر واللذيذ
عند القوة الشهوانية شي ثالث واللذيذ عند القوة الغضبية شي رابع واللذيذ
عند القوة العاقلة شي خامس المقدمة الرابعة ان القوة الباصرة اذا ادركت
موجودا في الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية
ذلك المرئي وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا او مولما او خاليا عنهما
فان حصل العلم او الاعتقاد بكونه لذيذا ترتب على هذا الاعتقاد او العلم حصول
الميل الى تحصيله وان حصل العلم او الاعتقاد بكونه مولما ترتب على هذا العلم او
الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه
مولما ولا بكونه لذيذا لم يحصل في القلب رغبة الى الفرار ولا رغبة الى التحصيل
المقدمة الخامسة ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في
تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض والمعاوق فاما اذا حصل هذا

المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا راينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا
انما يوثر في كوننا مريدين تناوله اذا لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زايد على لذته
اما اذا اعتقدنا انه حصل فيه ضرر فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة
والترجيح فيهما غلب على ظنه انه ارجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان مثال اخر لهذا
المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي الا انه
انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل المولم يتخلص عن مولم
اخر اعظم منه او يتوصل به الى تحصيل منفعة اعلى منها حالا فثبت بما ذكرنا
ان اعتقاد كونه لذيذا او مولما انما يوجب الرغبة او النفرة اذا خلا ذلك الاعتقاد
عن المعارض المقدمة السادسة في بيان ان التقرير الذي بيناه يدل على ان
الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لان هذه
الافعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا ان هذه القوى
صالحة للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل الا لضميمة تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما
توجد وتحدث لاجل العلم بكونها لذيذة او مولمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت
بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه ولزم اما الدور او التسلسل وهما محالان
واما الانتهاء الى علوم وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب
الخارجة وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم واما السبب الحقيقي وهو
ان الله خلق تلك الاعتقادات والعلوم في القلب فهذا ملخص الكلام في ان
نفاة ٤
الفعل كيف يصدر عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة
الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المركوزة
في العضلات والاوتار وثبت ان تلك القوى لا يصير مصادر للفعل والترك الا عند

انضمام الميل والارادة اليها وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور
بكون ذلك الشئ لذيذا او مولما وثبت ان حصول ذلك الشعور لابد وان يكون
بخلق الله تعالى ابتداء او بواسطة مراتب شان كل واحد منها استلزام ما بعده
على الوجه الذى قررناه فثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله لازم
لزوما ذاتيا واجبا فانه اذا احس بالشئ وعرف كونه ملايما للطبع مال الطبع اليه
واذا مال الطبع اليه تحركت القوة الى الطلب فاذا حصل هذه المراتب حصل
الفعل لا محالة فلو فرضنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصلت له وسوسه
منه كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصل تلك المراتب المذكوره
حصل الفعل سواء حصل الشيطان او لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب
امتنع حصول الفعل سواء حصل الشيطان او لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود
الشيطان ووجود الوسوسه قول بط هل الحق انه ان اتفق حصول هذه المراتب
فى الطرف النافع سميناها بالالهام وان اتفق فى الطرف الضار سميناها بالوسوسه
هذا تمام الكلام فى تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه حق وصدق
الا انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلا عن شئ فاذا ذكره الشيطان ذلك الشئ
تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذى
اتى به الشيطان الخارجى ليس الا ذلك التذكر واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية
عن ابليس وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى الا انه بقى
للقايل ان يقول فالانسان انما اقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان اذا
كان اقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين واذا كان
عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت ان ذلك الشيطان الاول انما قدم
على ما اقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد فى قلبه ولابد لذلك الاعتقاد من حادث

من سبب

من سبب وما ذاك الا الله تعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله فهذا
غاية الكلام فى هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد
المرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله اعوذ بك منك . الى هنا من اوايل
التفسير الكبير ق انس رضى الله عنه اتفقا على الرواية عنه قال جاءت صفية
زوجة النبى عليه السلام تزوره فى اعتكافه فتحدثت عنده ساعة ثم قامت
وقام النبى عليه السلام معها فلما بلغا باب المسجد مر رجلان من الانصار فسلما
على النبى صلى الله عليه وسلم واسرعا فقال لهما النبى عليه السلام على رسلكما
انها صفية فقالا سبحان الله فقال النبى عليه السلام ان الشيطان يجرى من
ابن ادم مجرى الدم تتمة انى خشيت ان يقذف الشيطان فى قلوبكما شيا فتهلكا
المعنى ان كيد الشيطان لا ينفك عن الانسان فيوسوس ما دام حيا كما لا
ينفك جريان الدم عنه وقال قوم انه على ظاهره لان الشيطان جسم لطيف
فلا يبعد نفوذ نفسه لان اللطيف يدخل فى الكثيف اذا كان متخلخل الاجزاء
كالهواء النافذ فى البدن . من شرح المشارق لابن الملك م ابو الدرداء رضى
الله عنه روى مسلم عنه قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى
سمعناه يقول اعوذ بالله منك ثم قال العنك بلعنة الله التامة ثلثا فبسط
يده كانه يتناول شيا فلما فرغ من الصلاة قلنا يا رسول الله قد سمعناك
تقول فى الصلاة شيا لم نسمعه منك قبل ذلك ورايناك بسطت يدك فقال
النبى صلى الله عليه وسلم ان عدو الله ابليس بالنصب عطف بيان او بدل
جاء بشهاب من نار ليجعله فى وجهى فقلت اعوذ بالله منك
ثلث مرات ثم قلت العنك بلعنة الله التامة فلم يستاخر ثلث مرات العامل فيه
لم يستاخر او قلت على تنازع الفعلين وما قاله الشراح العامل فيه العند

فبعيد لان اللعنة غير مقيدة بالمرات ثم اردت اخذه والله لولا دعوة اخينا
سليمان لاصبح موثقا يعنى لاخذت ابليس وجعلته مشدودا بالوثاق وهو
القيد يلعب به ولدان اهل المدينه وفى الحديث جواز رؤية ابليس لبعض الآدميين
واما قوله تعالى انه يريكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فمحمول على الغالب قال
الامام المازرى الجن اجسام لطيفه يحتمل ان يتصور بصورة يمكن ربطه معها
ثم يمتنع من ان يعود الى ما كان عليه حتى يتأتى اللعب به وفى قوله لعنك
دلالة على ان خطاب الغير فى الصلاة جائزة فان قلت هذا مخالف لقوله عليه
السلام ان الصلاة لا يصلح فيها شئ من كلام الناس ولهذا قال الجمهور تبطل
الصلاة برد السلام قلنا هذا الحديث كان قبل تحريم الكلام وقد نسخ كذا
قال النووى رحمه الله ح ابو هريرة رضى الله عنه اتفقا على الرواية عنه ان
عفريتا وهو الخبيث المنكر من الجن تفلّت اى تعرض بتشديد اللام على البارحة
ليقطع على صلاتى انما قدم المفعول غير الصريح وهو على على الصريح لان غالب
اهتمام العفريت كان قطعه على رسول الله صلى الله عليه وسلم فامكننى
الله تعالى منه اى اعطانى الله مكنةً من اخذه وقدرةً عليه فاخذته وفيه
دليل على جواز العمل القليل فى الصلاة وعلى ان الشيطان عينه غير نجسه
فلا تبطل الصلاة بمسه فاردت ان اربطه بكسر الباء وضمها اى اشده وفيه
دلالة على ان الصلاة لا تبطل بخطور ما ليس من افعالها ببال المصلى على
سارية اى اسطوانة من سوارى المسجد حتى ينظر اليه كلكم فذكرت دعوة
اخى سليمان رب اغفر لى وهب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى فرددته خاسئا
اى ذليلا مطرودا لان التسخير التام مختص به فان قلت يفهم من هذا الحديث
انه عليه السلام تذكر دعوة سليمان بعد اخذه ومن الحديث السابق انه

تذكرها

تذكرها قبله فبينا فيان قلت لا منافاة لان الحديثين صدرا فى وقتين
الى هنا ملخصا من شرح المشارق القسم الثانى من كتاب النبوات فى تقرير القول
بالنبوة على طريق آخر وفيه فصول الفصل الاول فى تمييز هذا الطريق عن
الطريق المشهور فنقول اعلم ان القائلين بالنبوات فريقان احدهما الذين يقولون
ان ظهور المعجزات على يد النبى يدل على صدقه ثم انا نستدل بقوله على تحقيق الحق
وابطال الباطل وهو القول هو الطريق الاول وعليه عامة ارباب الملل والنحل
والقول الثانى ان نقول انا نعرف اولا ان الحق والصدق فى الاعتقادات
ماهو وان الصواب فى الاعمال ما هو فاذا عرفنا ذلك ثم رأينا انسانا يدعو الخلق
الى الدين الحق ورأينا ان لقوله اثرا قويا فى صرف الخلق من الباطل الى الحق عرفنا
انه نبى صادق واجب الاتباع وهذا الطريق اقرب الى العقل والشبهات فيه
اقل وتقرير لابد وان يكون مسبوقا بمقدمات المقدمة الاولى اعلم ان كمال حال
الانسان فى ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به والمراد منه ان كمال حاله
محصور فى امرين احدهما ان تصير قوته النظرية كاملة مع بحيث يتجلى فيها صور
الاشياء وحقايقها تجليا كاملا مبرءا عن الخطاء والزلل والثانى ان تصير قوته
العمليه كاملة بحيث يحصل لصاحبها ملكة يقتدر بها على الاتيان بالاعمال
الصالحه والمراد من الاعمال الصالحة الاحوال التى توجب النفرة عن السعادات
البدنيه وتوجب الرغب فى عالم الآخرة وفى الروحانيات فقد ظهر بهذا انه لا
سعادة للانسان الا بالوصول الى هاتين الحالتين وهذه المقدمة مقدمة
اطبقت الانبياء على صحتها واتفق الحكماء الالهيون على حقيتها ولا ترى فى الدنيا
عاقلا كامل العقل الا ويساعد عليها المقدمة الثانية الناس ينقسمون الى ثلثة
اقسام احدها الذين يكونون ناقصين فى هذه المعارف وفى هذه الاعمال وهم

عامة الخلق وجمهورهم وثانيها الذين يكونون كاملين في هذين المقامين
الا انهم لا يقدرون على علاج الناقصين وهم الاولياء وثالثها الذين يكونون
كاملين في هذين المقامين ويقدرون ايضا على معالجة الناقصين ويمكنهم
السعي في نقل الناقصين من حضيض النقصان الى اوج الكمال وهؤلاء هم
الانبياء عليهم السلام وهذا تقسيم معلوم مضبوط المقدمة الثالثة ان
درجات النقصان والكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية كانها غير متناهية
بحسب الشدة والضعف والكثرة والقلة وذلك ايضا معلوم بالضرورة المقدمة
الرابعة ان النقصان وان كان شاملا للخلق عاما فيهم الا انه لا بد وان يوجد
فيهم شخص كامل بعيد عن النقصان والدليل عليه وجوه الاول انا بينا ان
الكمال والنقصان واقع في الخلق على مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة ثم انا كما
نشاهد اشخاصا بلغوا في جانب النقصان وقلة الفهم والادراك الى حيث قربوا
من البهائم والسباع فكذلك في جانب الكمال لا بد وان توجد اشخاص كاملة فاضلة
ولا بد وان يوجد فيما بينهم شخص يكون افضلهم واكملهم وهو يكون في آخر
مراتب الانسانية واول مراتب الملكية الثاني ان الاستقراء يدل على ما ذكرناه وذلك
لان الجسم العنصري جنس تحته ثلاثة انواع المعدن والنبات والحيوان وصريح العقل
يشهد بان اشرف هذه الثلاثة الحيوان واوسطها النبات وادونها المعادن
ثم نقول الحيوان جنس تحتها انواع كثيرة واشرفها هو الانسان وايضا فالانسان
تحته اصناف كثيرة مثل الزنج والهند والروم والعرب والافرنج والترك ولا شك
ان اشرف اصناف الانسان واقربهم الى الكمال سكان وسط المعمورة وهم سكان الموضع
المسمى بايرانشهر ثم ان هذا الصنف من الناس يختلفون ايضا في الكمال والنقصان
ولا شك انه يحصل فيهم شخص واحد هو افضلهم واكملهم فعلى هذا قد ثبت انه لا بد

وان يحصل

القطب على لسان الصوفية

وان يحصل في كل دور شخص واحد هو افضلهم واكملهم في القوة النظرية والعملية
ثم ان الصوفية يسمونه بقطب العالم ولقد صدقوا فيه فانه لما كان الجزء الاشرف
من سكان هذا العالم الاسفل هو الانسان الذي حصلت له القوة النظرية التي
بها يستفيد الانوار القدسية من عالم الملائكة وحصلت له القوة العملية
التي بها يقدر على تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق الاصلح والسبيل الاحكم ثم
ان ذلك الانسان الواحد هو اكمل الاشخاص الموجودين في ذلك الدور كان المقصود
الاصلي من كل هذا العالم العنصري وجود ذلك الشخص ولا شك ان المقصود بالذات
هو الكامل واما الناقص فانه يكون مقصودا بالعرض فثبت ان ذلك الشخص هو القطب
لهذا العالم العنصري وما سواه كالتبع له وجماعة الشيعة الامامية يسمونه
بالامام المعصوم وقد يسمونه بصاحب الزمان ويقولون انه غائب ولقد صدقوا
في الوصفين ايضا لانه لما كان خاليا عن النقائص التي هي حاصلة في غيره
كان معصوما من تلك النقائص وهو ايضا صاحب الزمان لانا قلنا ان ذلك
الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان وما سواه فكالاتباع له وهو ايضا
غائب عن الخلق لان الخلق لا يعلمون ان ذلك الشخص هو افضل هذا الدور واكملهم
واقول ولعله لا يعرف ذلك الشخص ايضا انه افضل اهل الدور لانه وان كان يعرف
حال نفسه الا انه لا يمكنه ان يعرف حال غيره فذلك الشخص لا يعرف غيره وهو ايضا

احوال غيره

لا يعرف نفسه فهو كما جاء في الاخبار الالهية انه تعالى قال اوليائي تحت قبابي لا
يعرفهم غيري فثبت بهذا ان كل دور لا بد وان يحصل فيه شخص موصوف بصفات
الكمال ثم انه لا بد وان يحصل في هذه الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص واحد
يكون هو افضل من كل الاولياء الذين كل واحد منهم صاحب دوره وفريد عصره وذلك
الدور المشتمل على مثل ذلك الشخص لا يوجد في الف سنة او اكثر او اقل الا مرة

واحدة فيكون ذلك الشخص هو الرسول المعظم والنبي المكرم وواضع الشرايع والهادي
الى الحقايق ويكون نسبته الى ساير اصحاب الادوار كنسبة الشمس الى الكواكب ثم لا بد
وان يحصل في اصحاب الادوار انسان هو اقربهم الى صاحب الدور في صفات
الفضلة فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالقمر بالنسبة الى الشمس وهو الامام
القايم مقامه والمقرر شريعته واما الباقون فنسبة كل واحد منهم الى صاحب
الدور الاعظم كنسبة كوكب من الكواكب السيارة الى الشمس واما عوام الخلق فهم
بالنسبة الى اصحاب الادوار مثل حوادث هذا العالم بالنسبة الى الشمس والقمر وساير
الكواكب ولا شك ان عقول الناقصين تكمل بانوار عقول اصحاب الادوار فتقوى
بقوتها فهذا الكلام معقول مرتب على هذا الاستقرآء الذي يفيد القطع واليقين
المقدمة الخامسة ان ذلك الانسان هو اكمل الكاملين وافضل الفضلاء
والعلمآء يكون في آخر الافق الاعلى من الانسانيه وقد علمت ان آخر كل نوع متصل
باول النوع الذي هو اشرف منه والاشرف من النوع البشري هو الملايكة فيكون
اخر البشرية متصلا باول الملايكة ولما بينا ان ذلك الانسان موجود في
اعلى مراتب البشرية وجب ان يكون متصلا باول الملايكة ومختلطا بهم ولما كان
من خواص عالم الملايكة البراءة عن العلايق الجسمانيه والاستيلآء على عالم الاجسام
والاستغناء في افعالها عن الالات الجسمانيه كان هذا الانسان موصوفا بما
يناسب هذه الصفات فيكون قليل الالتفات الى الجسمانيات قوي التصرف فيها
شديد الانجذاب الى عالم الروحانيات فتكون قوية النظرية مستكمله بانواع
الجلايا القدسيه والمعارف الالهية وتكون قوية العملية مؤثرة في اجسام
هذا العالم بانواع التصرفات وذلك هو المراد من المعجزات ثم بعد الفراغ من هذين
المقامين تكون قوته الروحانيه مؤثرة في تكميل ارواح الناقصين في قوتي النظر

ظ الملكية

فقد علم ان الملايكة اشرف من البشر عند الرازي رح

والعمل

والعمل ولما عرفت ان النفوس الناطقة مختلفة بالماهيات فقد تكون بعض النفوس
قوية كاملة في القوة النظرية وضعيفة في القوة العمليه وقد تكون بالضد منه
فتكون قوية في التصرف في اجسام العالم العنصري وضعيفة في المعارف العقلية
الالهية وقد تكون كاملة قاهرة فيهما جميعا وذلك في غاية الندرة وقد تكون
ناقصة فيهما جميعا وذلك هو الغالب في اكثر الخلق واذا عرفت هذه المقدمات
فنقول مرض النفوس الناطقة شيآن الاعراض عن الحق والاقبال على الخلق وصحتها
شيآن الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فكل من دعا الخلق الى الاقبال على الحق
والاعراض عن الخلق فهو النبي الصادق وقد ذكرنا ان مراتب هذا النوع من الناس
مختلفة بالقوة والضعف والكمال والنقصان فكل من كانت قدرته على افادة هذه
الصحة اكمل كان اعلى في درجة النبوة وكل من كانت قدرته في هذا الباب اضعف
كان انقص في درجة النبوة فهذا ما اردنا شرحه وبيانه من حال النبوة والله
اعلم الفصل الثاني في ان القرآن العظيم يدل على ان هذا الطريق هو الطريق الاكمل
الافضل في اثبات النبوة اعلم انا نذكر سورا من القرآن ونفسرها ليظهر من ذلك
التفسير صحة هذا الطريق الذي ذكرناه فمنها سورة سبح اسم ربك الاعلى فنقول
قد علمت ان الاصل هو الالهيات والفرع هو النبوات فلا جرم جرت العادة في القرآن
انه يقع الابتدآء بتقرير الالهيات ثم يقع الشروع في تقرير النبوات بعدها ففي هذه
السورة بدا بالالهيات فقال سبح اسم ربك الاعلى ومعناه انه اعلى من مناسبة جميع
الممكنات ومشابهة كل المحدثات لانها مركبة من المادة والصورة باعتبار ومن
الجنس والفصل باعتبار ثاني ومن قبول التغير والفنا اما في الذات واما في الصفات
وهو سبحانه اعلى من كل هذه الاشياء في كل هذه الصفات وفيه لطيفة اخرى
لا يمكن ذكرها واعلم ان اكثر الدلايل المذكورة في القرآن على اثبات الاله تعالى محصورة

في قاعدة واحدة وهي حدوث الصفات وهي اما في الحيوانات او في النبات والحيوان
له بدن ونفس فقوله خلق فسوى اشارة الى ما في ابدانها من العجايب وقوله والذي
قدر فهدى اشارة الى ما في نفوسها من الغرايب فنبه بهذين الضابطين على
ما لا نهاية له من العجايب والغرايب ثم اتبعه بذكر الدلايل المأخوذة من النبات وهو
قوله والذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى ولما قرر امر الالهيات اتبعه بتقرير امر
النبوات وقد علمت ان كمال حال الانبياء في حصول امور اربعة اولها كمال القوة
النظرية وثانيها كمال القوة العملية وثالثها قدرته على تكميل القوة العملية التي لغيره
ولا شك ان كمال حاله في القوتين مقدم على قدرته على تكميل غيره في هاتين القوتين
ولا شك ان القوة النظرية اشرف من القوة العملية فهذا البيان يقتضي ان يقع
الابتداء اولا بشرح قوته النظرية وثانيا بشرح قوته العملية وثالثا بكيفية حاله
في القدرة على تكميل القوة النظرية التي للناقصين ورابعا بكيفية حاله في
القدرة على القدرة على تكميل القوة العملية التي للناقصين فاذا ظهر كماله
في هذه المقامات الاربعة فحينئذ يظهر انه بلغ في صفة النبوة والرسالة الى
الغاية القصوى اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما ذكر اصول الالهيات واراد
الشروع في صفات النبوة فقال سنقريك فلا تنسى يعني ان نفسك نفس قدسية
آمنه من الغلط والنسيان الا ما شاء الله ان يحصل بمقتضى الجبلة الانسانية
والطينة البشرية ثم اتبعه ببيان كمال حاله في القوة العملية فقال ونيسرك
لليسرى معناه انا نقوي دواعيك في الاعمال التي تفيد اليسر والسعادة في الدنيا
والآخرة ثم لما بين كمال حاله في هذين المقامين اتبعه بان امره بان يشتغل بتكميل
الناقصين وارشاد المحتاجين فقال فذكر ان نفعت الذكرى فقوله فذكر امر له
بارشاد الناقصين وقوله ان نفعت تنبيه على انه ليس كل من يسمع ذلك الذكر

انتفع به

انتفع به فان النفوس الناطقة مختلفة فبعضها ينتفع بذلك وبعضها
لا ينتفع وبعضها يضره سماع ذلك التذكير لان سماعه يثير في قلبه دواعي
الحسد والغيظ والغضب والاصرار على الجهل ثم لما نبه على ان المستمع لذلك
التذكير قد ينتفع به وقد لا ينتفع به اتبعه ببيان خاصية كل واحد من هذين
القسمين فقال سيذكر من يخشى ويتجنبها الاشقى الذي يصلى النار الكبرى فبين
ان صفة من ينتفع بهذا التذكير هو ان يكون الخوف غالبا على قلبه والخشية
مستولية على روحه فلاجل ذلك الخوف يطلب زاد المعاد فلا جرم ينتفع بارشاد
هذا المحق واما الذي لا ينتفع بهذا التذكير فيتباعد منه ويجتنب من القرب
منه فهو النفس الموصوفة بكونها اشقى فانها تبقى في عناء هذا العالم وبعد
الموت تقع في نيران الحسرة والوحشة فلما بين هذا زاد في صفته فقال ثم لا يموت
فيها ولا يحيى وانما قال ثم لا يموت فيها لما ثبت ان النفس لا تموت بموت البدن وانما
قال ولا يحيى لانها وان بقيت حية لكنها بقيت في العذاب والموت خير من هذه
الحياة فلهذا ثم قال لا يموت فيها ولا يحيى ولما بين وعيد من لا ينتفع بذلك
بين كمال حال من ينتفع فقال قد افلح من تزكى وذلك ان المقصود من تعليم
الانبياء وتذكيرهم وارشادهم امران احدهما ازالة الاخلاق الذميمة الظلمانية
عن النفس والثاني تحصيل الصفات الحميدة الروحانية في النفس ولما كانت
ازالة ما لا ينبغي متقدمة على تحصيل ما ينبغي لا جرم ابتدأ بقوله قد افلح من تزكى
والمراد منه تزكية النفس وتطهيرها عن الصفات المذمومة ولما ذكر ذلك
اتبعه بتحصيل ما ينبغي وذلك اما في القوة النظرية او في القوة العملية ورئيس
الاعمال الفاضلة خدمة الله فلهذا قال وذكر اسم ربه فصلى وهو اشارة الى استعداد
الانسان في تكميل قوته النظرية بارشاد الانبياء وقوله فصلى اشارة الى استعداده

ينتفع

في تكميل قوته العملية بارشادهم وهدايتهم ثم عاد الى حال المعرضين عن الاستفادة
بارشاد الانبياء وهدايتهم وبين ان ذلك الاعراض انما تولد عن حب الدنيا وقوة
الرغبة فيها فقال بل تؤثرون الحيوة الدنيا ثم بين ان الرغبة في الروحانيات
التي تحصل في عالم الاخرة راجحة على لذات هذه الدنيا من وجهين احدهما انها
خير من اللذات الجسمانيه وقد سبق تقريره في كتاب التفسير والثاني انها
ابقى من هذه الجسمانيات وذلك معلوم بالضرورة فقال والاخرة خير وابقى
واعلم انه ظهر بهذه الآيات امور اربعة اولها احوال الالهيات وثانيها صفات
النبي والرسول وثالثها انقسام المستمعين الى من ينتفع به وبيان احوال كل واحد
من هذين القسمين ورابعها التنبيه على ان خيرات الاخرة افضل وابقى من
خيرات هذه الحيوة الدنيا والافضل الابقى اولى بالتحصيل وعند هذا قد تم
كل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ ومعرفة صفات الانبياء ومعرفة
احوال النفس ومعرفة الاخرة ثم ختم السورة بقوله ان هذا لفي الصحف الاولى صحف
ابرهيم وموسى والمعنى ان كل من جاء من الانبياء فانزل الله كتابا او صحيفة
فالمقصود منه ليس الا هذه المراتب الاربع المذكورة ومن وقف على اسرار هذه
السورة على الوجه الذي لخصناه علم ان حقيقة القول في النبوة ليس الا ما ذكرناه
ومن جملة السور اللايقة بهذا المعنى سورة العصر فبدأ بقوله ان الانسان لفي
خسر وذلك لانا بينا انه حصل في بدنه تسعة عشر نوعا من انواع القوى وكلها
تجر الى الدنيا وطيباتها ولذاتها وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة
والشهوة والغضب والسبع النباتيه ومجموعها تسعة عشر وهي الزبانية الواقفة
على باب جهنم الجسد واما العقل فانه مصباح ضعيف وانما حصل بعد استيلاء
تلك التسعة عشر على مملكة البدن واذا كان كذلك فالظاهر ان جاذب الدنيا يستولي

على النفوس

على النفوس والارواح فاذا مات البدن بقيت النفس في الخسران والحرمان فلهذا
ان الانسان لفي خسر ثم انه استثنى عن هذا الخسران انسانا يتناول الترياق الاربعة
وهو ترياق روحاني مركب من اخلاط اربعة روحانية فاولها كمال القوة النظرية
وهو قوله الا الذين آمنوا وثانيها كمال القوة العملية وهو قوله وعملوا الصالحات
وثالثها السعي في تكميل القوة النظرية للغير وهو قوله وتواصوا بالحق ورابعها
السعي في تكميل القوة العملية للغير وهو قوله وتواصوا بالصبر وانما عين الصبر
لان البلاء الاكبر في دعاء الشهوة الى الفساد ودعاء الغضب الى الايذاء وسفك
الدماء كما اخبر عن الملايكة انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
فاذا قدر الانسان على الصبر على اجابة الشهوة والغضب فقد فاز بكل الخيرات
في القوة العملية ومن جملة الآيات الدالة على صحة ما ذكرناه انه تعالى لما حكى عن
الكفار انهم طلبوا منه عليه السلام المعجزات القاهرة في قوله وقالوا لن نؤمن لك
حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ثم انه تعالى قال قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا
يعني كون الشخص انسانا موصوفا بالرسالة معناه كونه كاملا في قوته النظريه والعمليه
وقادرا على معالجة الناقصين في هاتين القوتين وليس من حصول هذه الصفة
كونه قادرا على الاحوال التي طلبتموها مني ومن جملة الآيات الداله على ما ذكرناه انه
تعالى لما قال في سورة الشعراء وانه لتنزيل رب العالمين ورد عليه سوالا وهو انه
لم لا يجوز ان يكون هذا من تنزيل الشياطين فاجاب عنه وما تنزلت به الشياطين
ثم بين الجواب فقال هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم والمعنى
انه لو كانت الدعوة الى طلب الدنيا وطلب اللذات والشهوات كان ذلك الداعي افاكا
اثيما والذين يعتنون عليه هم الشياطين واما انا فادعوا الى الله والى الاعراض
عن الدنيا والاقبال على الآخرة فلا يكون هذا باعانة الشياطين بل باعانة الله

فاستدل بكون دعوته دعوة الى الله والى الحق على كونه نبيا صادقا لاساحرا كاذبا
ولما اورد عليه سوالا اخر وهو ان لكل واحد من الشعراء شيطانا يعينه على شعره
فلم لايجوز ان يكون حالك كذلك اجاب عنه بقوله والشعراء يتبعهم الغاوون الم
تر انهم فى كل واد يهيمون والمعنى ان الشاعر انما يدعو الى الطمع فى الدنيا والترغيب
فى اللذات البدنيه واما انا فادعو الى الله والى الدار الاخرة فامتنع ان يكون الناصر
والمعين فى هذه الطريقة هو الشيطان فظهر الفرق فقد ظهر بهذه الآيات
ان الطريق الذى ذكرناه فى اثبات النبوة هو طريق الافضل الاكمل والله اعلم
الفصل الثالث فى صفة هذه الدعوة اعلم ان منصب النبوة والرسالة عبارة
عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق الى خدمة الحق ومن الاقبال على الدنيا
الى الاقبال على الاخرة فهذا هو المقصود الاصلى الا ان الناس لما كانوا حاضرين
فى الدنيا ومحتاجين الى مصالحها وجب ان يكون له خوض فى هذا الباب ايضا بقدر
الحاجة فنقول خوض الرسول اما ان يكون فيما يتعلق بالدين او فيما يتعلق بالدنيا
اما القسم الاول وهو ما يتعلق بالدين فيجب عليه البحث فى امور ثلثة الماضى والحاضر
والمستقبل اما الماضى فهو ان يرشدهم الى ان هذا العالم محدث وله آله كان
موجودا فى الازل ويبقى فى الابد وانه منزه عن مماثلة الممكنات وانه موصوف
بالصفات المعتبرة فى الآلهية والكمال وهى القدرة النافذة فى جميع الممكنات
والوحدانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن الاجزاء والابعاض والفردانية المطلقة
بمعنى كونه منزها عن الضد والند والصاحبة والولد ثم يجب عليه ان يبين
لهم ان كل ما يدخل فى الوجود فهو بقضاء الله وقدره وانه منزه عن الظلم والعبث
والباطل واعلم ان هذا الذى ذكرناه يتفرع عليه انواع من البحث الفرع الاول لايليق
بصاحب الدعوة ايراد هذه المطالب كما يورده اهل الجدل والاستدلال لان ذلك الطريق

يجمل السامعين على الاعتراض عليه وعلى ايراد الاسيلة فانه اذا اشتغل بالجواب
عنها فربما اوردوا على تلك الاجوبة اسئلة ويحصل فتح باب المشاغبات والمجادلات
ولا يحصل المقصود البتة بل الواجب عليه ايراد البيانات البرهانية مخلوطة بطريقة
الخطابة من الترغيب والترهيب فان بسبب ما فيه من قوة المقدمات البرهانيه
يبقى مستعظما فى العقول وبسبب ما فيه من طريقة الخطابة يكون تاثيره فى
القلوب اكمل ويكون بعد السامعين عن سوء الادب الذى يحصل بسبب المشاغبات اتم
والفرع الثانى انه لا يجوز ان يصرح بالتنزيه المحض لان قلوب اكثر الخلق تنفر عن قبول
مثل هذا الكلام فاذا وقع التصريح به صار ذلك سببا لنفرة اكثر الخلق عن متابعته
بل الواجب عليه ان يبين انه سبحانه منزه عن مشابهة المحدثات ومناسبة
الممكنات كما قال ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ثم يقول بعد ذلك وهو القاهر
فوق عباده ٭ اليه يصعد الكلم الطيب ٭ الرحمن على العرش استوى ٭ ويمنعهم
عن البحث فى هذه المضايق الا اذا كان من الاذكيا المحققين والعقلاء المتعلقين
فانه بعقله الوافر يقف على حقايق الاشياء وايضا يبين لهم كون العبد صانعا
فاعلا قادرا على الفعل والترك والخير والشر ويبالغ فيه فانه اذا القى اليهم
الجبر المحض تركوه ولم يلتفتوا اليه ويبين لهم ايضا انه وان كان الامر كذلك
الا ان الكل بقضاء الله فلا يعزب عن علمه وحكمه مقدار ذرة فى السموات والارض
ثم يمنعهم باقصى الوجوه عن الخوض فى هذه الدقايق فان طباع اكثر الخلق بعيدة
عن هذه الاشياء وبالجملة فاحسن الطرق فى دعوة الخلق الى عبودية الحق
هو الطريق الذى جاء به سيد الانبياء محمد عليه السلام وذلك انه يبالغ فى تعظيم
الله تعالى من جميع الوجوه على سبيل الاجمال ويمنعهم عن الخوض فى التفاصيل
فذكر فى اثبات التنزيه قوله تعالى الله الغنى وانتم الفقراء واذا كان غنيا على

الاطلاق امتنع كونه مؤلفا من الاجزاء واذا كان كذلك امتنع ان يكون متحيزا واذا
كان كذلك امتنع ان يكون حاصلا فى الامكنة والاحياز وذكر ايضا قوله ليس كمثله
شئ ولو كان جسما لكان ذاته مثلا لساير الاجسام بناء على قولنا الاجسام متماثلة
باسرها ثم انه ذكر فى جانب الاثبات الفاظا كثيرة وبالغ فيه وهذا هو الواجب
لانه لو لم يذكر هذه الالفاظ لما تقرر عند الاكثرين كونه موجودا وايضا بالغ فى
تقرير كونه عالما بجميع المعلومات فقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو
وقال الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام لم يقع فى بيان انه عالم لذاته
او بالعلم وبين ايضا كون العبد فاعلا وعاملا وصانعا وخالقا ومحدثا فى آيات
كثيرة ثم بين فى ساير الايات ان الخير والشر كله من الله ولم يبين انه كيف يجمع بين
هذين القولين بل اوجب الايمان بهما على سبيل الاجمال وايضا بين انه لا يعزب شئ
عن مشيئة الله وارادته وقضائه وقدره ثم بين انه لا يريد الظلم والعبث
والباطل فالحاصل ان طريقته فى الدعوة هى تعظيم الله من جميع الجهات المعقولة
والمنع من الخوض فى بيان تلك الجهات هل بينها تضاد ام لا فانا اذا قلنا القبايح
من افعال العباد حصلت بتخليق الله فقد عظمناه بحسب الحكمة لكن ما عظمناه
بحسب القدرة وبحسب الحكمة معا فقال فى الاول قل كل من عند الله وقال فى الثانى
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ثم منع الناس
من ان يخوضوا فى تقرير هذا التعارض وفى ازالته بل الواجب على العوام الايمان
المطلق بتعظيم الله فى القدرة وفى الحكمة وفى الحقيقة فالذى قاله هو الصواب
فان الدعوة العامة لا تنتظم الا بهذا الطريق واما القسم الثانى من المباحث
المتعلقة بالاديان ما يتعلق باليوم الحاضر وذلك هو ان يكون العبد مشتغل الزمان
بخدمة المعبود وتلك الخدمة اما ان تعتبر فى القلب وهو بالمعارف والعلوم

واما

واما بالبدن وهو الاتيان بالطاعات البدنية واما بالمال وهو الزكاة والصدقات
ولما كان جمهور الخلق محتاجين الى مرشد يرشدهم الى هذه المعارف وهو النبى لا جرم
وجب على الانبياء ان يوجبوا عليهم الايمان بالانبياء والرسل والقسم الثالث
من المباحث المتعلقة بالاديان ما يتعلق باليوم المستقبل وهو معرفة الآخرة
واحوال ما بعد الموت فهذه الاقسام الثلثة اهم المهمات للانبياء والرسل فى ان
يشتغلوا بتعريف احوالها وتفصيل اثارها واعلم ان المهمات على قسمين احدهما
ازالة ما لا ينبغى والثانى تحصيل ما ينبغى والاول متقدم على الثانى لان اللوح
اذا حصل فيه نقوش فاسدة فالواجب ازالتها حتى يمكن تحصيل النقوش الصحيحة
فيه ثانيا فثبت ان ازالة ما لا ينبغى متقدمة على تحصيل ما ينبغى فلهذا السبب
اول ما ذكره الله فى القرآن هذه المراتب وهى سبعة فالمرتبة الاولى ازالة ما لا ينبغى
وهو المراد بالتقى فلهذا بدأ الله بذكره فقال هدى للمتقين واما سائر المراتب
بعد ذلك فهى اشارة الى تحصيل ما ينبغى واشرف ما يتعلق بالانسان هو النفس
واوسط المراتب البدن وادونها المال فلهذا ذكر بعد قوله هدى للمتقين قوله
يؤمنون بالغيب فان محل الايمان هو القلب وبعده قوله ويقيمون الصلاة لانها تتعلق
بالبدن وآخره قوله ومما رزقناهم ينفقون لانه يتعلق بالمال ولما ذكر هذه الاحوال
الاربعة المتعلقة بالاحياء اردفها بذكر مرتبتين تتعلقان بالكل بالنبوات
فقال والذين يؤمنون بما انزل اليك وهو اشارة الى وجوب الايمان بالرسول
الحاضر ثم قال بعده وما انزل من قبلك وهو اشارة الى وجوب الايمان بساير الانبياء
المتقدمين وعند هذا تم ما يحتاج اليه فى باب النبوات ثم قال فى المرتبة السابعة
وبالآخرة هم يوقنون وهو اشارة الى الايمان بالبعث والقيمة ثم لما ذكر هذه المراتب
السبعة وهى الاصول المتعلقة بالامس واليوم والغد فقد تمت المطالب وكملت

المصالح فلهذا قال بعده اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون وذلك
لان الانسان مادام يكون في الدنيا فهو في الطريق واحسن احوال المسافر
ان يكون على هدى من معرفة الطريق واذا مات فقد وصل المسافر الى المقصد
واحسن احواله ان يكون قد افلح في ذلك السفر وفاز بالخيرات فثبت بما ذكرنا ان
هذا الطريق في الدعوة احسن الطرق فلو اشتغلنا ببيان ما في هذه الشريعة
من انواع الاسرار القدسية والانوار العلوية لطال الكلام فاكتفينا بما سبق
من الكلام والله اعلم **الفصل الرابع** في بيان ان محمدا عليه السلام افضل من
جميع الانبياء والرسل هو الذي يعالج الارواح البشرية وينقلها من الاشتغال
بغير الله الى الاشتغال بعبادته فلما كان المراد من الرسالة والنبوة هو هذا المعنى
فكل من كان صدور هذه الفوايد عنه اكثر واكمل وجب القطع بان رسالته
اعظم واكمل اذا عرفت هذا فنقول ان تاثير دعوة موسى عليه السلام كانت
مقصورة على بني اسرائيل فقط واما دعوة عيسى عليه السلام فكانه لم يظهر
لها تاثير الا في قل القليل وذلك لانا نقطع بانه ما دعا الى الدين الذي يقوله
هولاء النصارى لان القول بالاب والابن والتثليث اقبح انواع الكفر وافحش
اقسام الجهل ومثل هذا لا يليق باجهل الناس فضلا من الرسول المعظم المعصوم
فعلمنا انه ما كانت دعوته البتة الى هذا الدين الخبيث وانما كانت دعوته الى
التوحيد والتنزيه ثم ان تلك الدعوة ما ظهرت البتة بل بقيت مطوية
غير مروية فثبت انه لم يظهر لدعوته الى الحق اثر البتة اما دعوة محمد صلى الله عليه وسلم
الى التوحيد والتنزيه فقد وصلت الى اكثر بلاد المعمورة والناس قبل وصوله
كانوا على الاديان الباطلة فعبدة الاصنام كانوا مشتغلين بعبادة الحجر والخشب
واليهود كانوا في دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب والمجوس

كانوا

كانوا في عبادة الالهين ونكاح الامهات والبنات والنصارى كانوا في التثليث
والصابئة كانوا في عبادة الكواكب فكان كل اهل العالم كانوا معرضين عن
الدين الحق والمذهب الصدق فلما ارسله الله الى هذا العالم بطلت الاديان
الخبيثة وزالت المقالات الفاسدة وطلعت شموس التوحيد واقمار التنزيه من
قلب كل احد وانتشرت تلك الانوار في بلاد العالم فثبت ان تاثير دعوة محمد عليه
السلام في علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمانية كان اتم واكمل من تاثير
دعوة ساير الانبياء فوجب القطع بانه افضل من جميع الانبياء والرسل في
كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا
بحثنا عن حقيقة النبوة والرسالة ثم بينا ان كمال تلك الماهية ما حصلت
لاحد من الانبياء كما حصلت لمحمد صلى الله عليه وسلم **الفصل الخامس** في بيان
ان اثبات النبوة بهذا الطريق اقوى واكمل من اثباتها بالمعجزات اعلم ان التمسك بطريق
المعجزات من باب برهان الان وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر على سبيل الاجمال
فانا نعرف بظهور المعجز عليه كونه مشرفا عند الله على الاجمال من غير ان نعرف كيفية
ذلك الشرف واما هذا الطريق الثاني فهو من باب برهان اللم وذلك لانا
بينا ان الامراض الروحانية غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب ونشاهد
ان النبي صلى الله عليه وسلم معالج ويوثر علاجه ويفيد الصحة بقدر الامكان
فهذا يدل على كونه طبيبا حاذقا في هذا الباب وحينئذ يظهر انه عليه السلام
لا حاجة به في معرفته الى ان يكون عالما بدقايق المنطق والطب والهندسة
والحساب بل كونه عالما بها مشتغلا باستنباط دقايقها مما يضره في كونه
مستغرقا في معرفة الله وعند هذا تزول جملة الشبهات المذكورة في باب نفي
النبوات فانه دلت المشاهدة في انه عليه السلام كان طبيبا حاذقا في علاج

هذه الامراض كما بيناه بل كان روحه قدرت على قلب طبايع اهل الدنيا فتنقلهم
من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن الاديان الفاسدة الى العقايد
الصحيحه بقدر الامكان واما قولهم ان النسخ كلام لا فايدة فيه فنقول قد
ذكرنا ان الشرايع على قسمين عقلية لا تقبل النسخ وحاصله يرجع الى ما ذكرنا
في قولنا التعظيم لامر الله والشفقه على خلق الله ولما كان طريان النسخ عليهما
محالا لاجرم قال قل تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله
واما القسم الثاني وهو الشرايع الوضعيه وهي الاحوال القابلة للنسخ فلعل
الفايدة في النسخ ان الانسان اذا واظب على امر من الامور مدة مديدة صار
ذلك كالمالوف المعتاد فياتي بتلك الاعمال للالف والعادة لا للاخلاص
والعبادة فيحصل ابدالها بغيرها ازالة لهذه الحالة وقولهم ان شرع القتل
والنهب لتقرير هذا المقصود بعيد فيقال لهم ان طبه وعلاجه في الاصول
المهمة انما يوثر فيهم لو كان مقبول القول فوجب عليه تقرير هذا الطريق في
الجزئيات الصغيرة ليبقى النفع في الكليات الكبيرة واما قولهم الفاظ التشبيه قد
وردت في القران فنقول قد بينا ان مخاطبة الجمهور بالتنزيه المحض مشكل
فوجب المصير الى طريقة متوسطة بين التصريح بالتشبيه وبين التصريح بالتنزيه
ليكون قوله مقبولا عند الجمهور • الى هنا من المطالب العاليه هو المعز

مسئلة

فان قلت ان بعض الاخبار والايات يتطرق اليها تاويلات فبين كيفية اختلاف
الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرع
وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة عبارة عن
عن الظاهر والحقيقة عن الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو

فيزول

فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر يفشى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم
ان هذا السوال يحرك قطبا عظيما وينجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود
علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب ولكن اذا انجر الكلام الى تحريك خيال في مناقضة
الظاهر للباطن فلا بد من كلام وجيز في حله فمن قال ان الحقيقة بخلاف
الشريعة او الباطن بخلاف الظاهر فهو الى الكفر اقرب منه الى الايمان بل
الاسرار التي يختص المقربون بدركها ولا يشاركهم الاكثرون في علمها ويمتنعون
من افشائها اليهم يرجع الى خمسة اقسام الاول ان يكون الشيء في نفسه
دقيقا يكل اكثر الافهام عن دركه فيختص بدركه الخواص وعليهم ان لا يفشوه
الى غير اهله اذ يصير ذلك فتنة عليهم حيث يقصر افهامهم عن الدرك
واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا
القسم فان حقيقته مما تكل الافهام عن دركه ولا تظنن ان ذلك لم يكن
مكشوفا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان من لم يعرف الروح فكانه لم يعرف
نفسه فكيف يعرف ربه ولا يبعد ان يكون ذلك مكشوفا لبعض الاولياء والعلماء
وان لم يكونوا انبياء لكنهم يتادبون بادب الشرع فيسكتون عما سكت النبي
صلى الله عليه وسلم عنه بل في صفات الله تعالى من الخفايا ما يقصر الجماهير
عن دركه ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام
من العلم والقدرة وغيرهما حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى
علمهم وقدرتهم اذ كانت لهم من الاوصاف ما يسمى علما وقدرة فيتوهمون
ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة
لم يفهموه بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبي والعنين لم يفهمه الا بمناسبة
الى لذة المطعوم الذي يدركه ولا يكون ذلك فهما على التحقيق والمخالفة بين علم

علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع
والأكل وبالجملة فلا يدرك الإنسان إلا نفسه وما هو حاضر له في الحال أو
مما كان له من قبل ثم بالمقايسة إليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بأن
بينهما تفاوتاً في الشرف والكمال فليس في قوة البشر إلا أن يثبت لله تعالى
ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق
بأن ذلك أكمل وأشرف فيكون معظم تحويمه على صفات نفسه لا على ما اختص
الرب تعالى به من الجلال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصي ثناء
عليك أنت كما أثنيت على نفسك وليس المعنى به أني عجزت عن التعبير عما أدركته
بل هو اعتراف بالقصور عن إدراك كنه جلاله ولذلك قال بعضهم ما عرف الله
بالحقيقة سوى الله تعالى وقال الصديق رضي الله عنه الحمد لله الذي لم
يجعل سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته ولنرجع إلى الغرض وهو أن
أحد الأقسام ما يكل عن دركه الأفهام ومن جملته الروح وبعض صفات الله
تعالى ولعل الإشارة إلى مثله قوله صلى الله عليه وسلم إن لله تعالى سبعين
حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما أدركه بصره القسم
الثاني من الخفيات التي تمتنع الأنبياء والصديقون (عن ذكرها) هو مفهوم في نفسه لا
يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضر بأكثر المستمعين ولا يضر بالأنبياء والصديقين
وسر القدر الذي منع أهل العلم به عن إفشائه من هذا القسم ولا يبعد أن يكون
ذكر بعض الحقائق مضراً ببعض الخلق كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش وريح
الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا إن الكفر والمعاصي والزنا والشرور
بقضاء الله تعالى وإرادته ومشيئته حق في نفسه وقد أضر سماعه بقوم
إذ أوهم ذلك عندهم دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضى بالقبيح والظلم

وقد ألحد ابن الراوندي وطائفة من المخذولين بمثل ذلك فكذلك سر القدر
ولو أفشي لأوهم عند أكثر الخلق عجزاً إذ تقصر أفهامهم عن درك ما يزيل ذلك
الوهم عنهم ولو قال قائل إن القيامة لو ذكر ميقاتها وإنها بعد ألف سنة
أو أكثر أو أقل لكان مفهوماً ولكن لم يذكر لمصلحة العباد وخوفاً من الضرر فلعل
المدة إليها بعيدة فيطول الأمد وإذا استبطأت النفوس وقت العقاب
قل اكتراثها ولعلها كانت قريبة في علم الله تعالى ولو ذكرت لعظم الخوف
وأعرض الناس عن الأعمال وخربت الدنيا وهذا المعنى لو اتجه وصح فيكون
مثالاً لهذا القسم القسم الثالث أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً لفهم ولم
يكن فيه ضرر ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه
في قلب المستمع أغلب وله مصلحة في أن يعظم وقع ذلك الأمر في قلبه كما لو
قال قائل رأيت فلاناً يقلد الدر في أعناق الخنازير وكنى به عن إفشاء العلم
وبث الحكمة إلى غير أهلها فالمستمع قد يسبق إلى فهمه ظاهره والمحقق إذا نظر
وعلم أن ذلك الإنسان لم يكن معه در ولا كان في موضعه خنزير تفطن لدرك
السر والباطن فيتفاوت الناس في ذلك ومن هذا قول الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك ، متقابلان على السماك الأعزل
لا زال ينسج ذاك خرقة مدبر ، ويخيط صاحبه ثياب المقبل

فإنه عبر عن سبب سماوي في الإقبال والإدبار برجلين صانعين وهذا
النوع يرجع إلى التعبير عن المعنى بالصورة التي تتضمن عين المعنى أو مثله
ومنه قوله صلى الله عليه وسلم إن المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي
الجلدة في النار وأنت ترى أن ساحة المسجد لا تنقبض من النخامة ومعناه
أن روح المسجد ومعناه كونه معظماً ورمي النخامة تحقير فيضاد معنى المسجد

المسجدية مضادة النار لاتصال اجزآء الجلدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم
اما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام ان يحول رأسه رأس حمار وذلك من حيث
الصورة قط لم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كاين اذ راس الحمار لم يكن
بحقيقته للونه وشكله بل بخاصيته وهو البلادة والحمق وهو المقصود دون الشكل
الذي هو قالب المعنى اذ من غاية الحمق ان يجمع بين الاقتداء والتقدم فانهما
متناقضان وانما يعرف هذا السر على خلاف الظاهر اما بدليل عقلي او شرعي اما
العقلي بان يكون حمله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن اذ فتشنا عن صدور المؤمنين فلم نجد فيها
اصابع علم انه كناية عن القدرة التي هي سر الاصبع وروحها الخفي وكنى بالاصابع
عن القدرة لان ذلك اعظم وقعا في تفهيم تمام الاقتدار ومن هذا القبيل
كنايته عن الاقتدار بقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطابا مع الشئ قبل وجوده فهو محال
اذ المعدوم لا يفهم الخطاب حتى يمتثل وان كان بعد الوجود فهو مستغن
عن التكون ولكن لما كانت هذه الكناية اوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقتدار
عدل اليه واما المدرك بالشرع فهو ان يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكن
يروى انه اراد به غير الظاهر كما في تفسير قوله انزل من السماء ماء فسالت
اودية بقدرها الاية وان معنى الماء هو القرآن ومعنى الاودية القلوب
وان بعضها احتمل شيا كثيرا وبعضها شيا قليلا وبعضها لم يحتمل والزبد
مثل الكفر والنفاق وان ظهر وطفا على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التي تنفع
الناس تمكث وفي هذا القسم تعمق جماعة فاولوا ما ورد في الاخرة من الميزان
والصراط وغيرهما وهو بدعة اذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية واجراؤه على

الظاهر

مجازا على الظاهر وفي سورة الرعد وفي التفاسير المشهورة الا
انه اراد ما ذكرت الغزالي في التفسير الكبير فان في
من الاحياء انتهى م

الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر القسم الرابع ان يدرك الانسان الشئ
جملة ثم يدركه تفصيلا بالتحقيق والذوق بان يصير حالا ملابسا له فيتفاوت
العلمان ويكون الاول كالقشر والثاني كاللب والاول كالظاهر والاخر كالباطن
وذلك كما يتمثل للانسان في عينه شخص في الظلمة او على البعد فيحصل له نوع
علم فاذا رآه بالقرب وبعد زوال الظلام ادرك تفرقة بينهما ولا يكون الاخير
ضد للاول بل هو استكمال له وكذلك في العلم والايمان والتصديق اذ قد يصدق
الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند
الوقوع اكمل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان في الشهوة والعشق وساير الاحوال
ثلاثة احوال متفاوتة وادراكات متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه
والاخر عند وقوعه والاخر بعد تصرمه فان تحققك بالجوع بعد زواله يخالف
التحقق به قبل الزوال فكذلك من علوم الدين ما يكون ذوقا فيكمل فيكون ذلك
كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك ما فرق بين علم المريض بالصحة وبين علم
الصحيح بها ففي هذه الاقسام الاربعة يتفاوت الخلق وليس في شئ منها باطن
يناقض الظاهر بل يتممه ويكمله كما يتمم اللب القشر القسم الخامس ان يعبر بلسان
المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقا
والبصير بالحقايق يدرك السر فيه وهذا قول القايل قال الجدار للوتد لم تشقني
قال سل من يدقني فلم يتركني ورائي الحجر الذي ورائي فهذا تعبير عن لسان الحال
بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا
طايعين فالبليد يفتقر في فهمه الى ان يقدر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا
هو صوت وحرف تسمعه الارض فتجيب بصوت وحرف فتقول اتينا طايعين والبصير
يعلم ان ذلك لسان الحال وانه نبا عن كونها مسخرة بالضرورة ومضطرة الى

التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده فان البليد يفتقر
فيه الى ان يقدر للجماد حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله
ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم انه ما اريد به نطق اللسان بل كونه مسبحا بوجوده
ومقدسا بذاته وشاهدا بوحدانيته الله تعالى كما قيل • وفي كل شيء له آية
تدل على انه واحد • وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن
التدبير وكمال العلم • لا بمعنى انها تقول اشهد ولكن بالذات والحال وكذلك
ما من شيء الا وهو محتاج في نفسه الى موجد يوجده ويبقيه ويديم اوصافه
ويردده في اطواره فهو بحاجته يشهد لخالقه بالتقديس يدرك شهادته
ذووا البصاير دون الجامدين على الظواهر ولذلك قال تعالى ولكن لا تفقهون
تسبيحهم اما القاصرون فلا يفقهون كنهه وكماله اذ لكل شيء شهادات شتى
على تقديس الله وتسبيحه ويدرك كل واحد بقدر رزقه وبصيرته وتعداد ذوقه
تلك الشهادات لا يليق بعلم المعاملة فهذا الفن ايضا مما يتفاوت ارباب
الظواهر وارباب البصاير في علمه ويظهر به مفارقة الباطن للظاهر وفي
هذا المقام لارباب المقالات اسراف واقتصاد فمن مسرف في دفع الظواهر
انتهى الى تغيير جميع الظواهر او اكثرها حتى حملوا قوله تعالى وتكلمنا ايديهم وتشهد
ارجلهم وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله
الذي انطق كل شيء وكذلك المخاطبات التي تجري من منكر ونكير وفي الميزان
وفي الحساب ومناظرات اهل النار اهل الجنة في قولهم افيضوا علينا من
الماء او مما رزقكم الله زعموا ان كل ذلك لسان الحال وغلا اخرون في حسم الباب
منهم احمد بن حنبل حتى منع من تاويل قوله تعالى كن فيكون وزعموا ان ذلك خطاب
بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كل مكون حتى سمعت بعض

اصحابه قال انه حسم باب التاويل الا لثلثة الفاظ قوله عليه السلام الحجر الاسود
يمين الله في الارض وقوله قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله
اني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن وقال الى الحسم الباب ارباب الظواهر والظن
باحمد بن حنبل انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرا ليس هو الاستقرار والنزول
ليس هو الانتقال ولكنه منع من التاويل حسما للباب ورعاية لصلاح الخلق
فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق على الراقع وخرج الامر عن الضبط وجاوز
الاقتصاد اذ حد الاقتصاد لا ينضبط ولا باس بهذا الزجر ويشهد له سيرة
السلف فانهم كانوا يقولون امروها كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن
الاستواء الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال
عنه بدعة وذهب طايفة الى الاقتصاد ففتحوا باب التاويل في كل ما يتعلق
بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالاخرة على ظواهرها ومنعوا من التاويل
وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى اولوا من صفات الله تعالى الرؤية
واولوا كونه سميعا بصيرا واولوا المعراج وزعموا انه لم يكن بالجسد واولوا عذاب
القبر والميزان والصراط وجملة من احكام الاخرة ولكن اقروا بحشر الاجساد
وبالجنة واشتمالها على الماكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة
وبالنار واشتمالها على جسم محسوس محرق مفرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقيهم
الى هذا الحد زاد الفلاسفة فاولوا كل ما ورد في الاخرة وردوه الى الام عقلية
روحانية ولذات عقلية وانكروا حشر الاجساد وقالوا تبقى النفوس وانها تكون
اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس وهولاء هم المسرفون
وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع
عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهي لا بالسماع ثم اذا انكشف

لهم اسرار الامور على ما هى عليه نظروا الى السمع والالفاظ الواردة فما وافق
ما شاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف اولوه فاما من ياخذ معرفة هذه
الامور من السمع المجرد فلا يستقر له فيه قدم ولا يتعين له موقف والاليق
بالمقتصر عن السمع المجرد مقام احمد بن حنبل والان فكشف الغطاء عن حد
الاقتصاد فى هذه الامور داخل فى علم المكاشفة والقول فيه يطول فلا
نخوض فيه • الى هنا من احياء العلوم • من كتاب قواعد العقايد وهو
الكتاب الثانى من ربع العبادات • قوله تعالى الله نور السموات والارض
مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كانها كوكب
درى توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضئ ولو لم
تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس
والله بكل شئ عليم اعلم ان الكلام فى هذه الاية مرتب على فصول الفصل الاول
فى اطلاق اسم النور عليه تعالى اعلم ان لفظ النور موضوع فى اللغة لهذه الكيفية
الفايضة من الشمس والقمر والنار على الارض والجدار وغيرهما وهذه كيفية يستحيل
ان يكون الها لوجوه احدها ان هذه الكيفية ان كانت عبارة عن الجسم كان الدليل
الدال على حدوث الجسم دالا على حدوثها وان كانت عرضا فمتى ثبت حدوث الجسم
لزم حدوث جميع الاعراض القايمة بالجسم ولكن هذه المقدمة انما تثبت بعد اقامة
الدلالة على ان الحلول على الله تعالى محال وثانيها انا سواء قلنا النور هو الجسم
او امر حال فى الجسم فهو منقسم لانه ان كان جسما فلا شك انه ينقسم وان كان حالا
فيه فالحال فى المنقسم منقسم وعلى التقديرين النور منقسم وكل منقسم فانه يفتقر
فى تحققه الى تحقق اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مفتقر فهو فى تحققه
مفتقر الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن لذاته محدث لغيره فالنور محدث لغيره

فالنور

فالنور محدث فلا يكون الها وثالثها ان هذا النور المحسوس لو كان هو الله لوجب ان
لا يزول هذا النور لامتناع الزوال عليه تعالى ورابعها ان هذا النور يقع بطلوع
الشمس والكواكب وذلك على الله محال وخامسها ان هذه الانوار لو كانت ازلية لكانت
اما متحركا او ساكنه لا جايز ان تكون متحركة لان الحركة معناها الانتقال من مكان
الى مكان فالحركة مسبوقة بالحصول فى المكان الاول والازلى يمتنع ان يكون مسبوقا
بالغير فالحركة الازلية محال ولا جايز ان يكون ساكنة فان السكون لو كان ازليا
لكان ممتنع الزوال لكن السكون ممكن الزوال لانا نرى الانوار تنتقل من مكان
الى مكان فدل ذلك على حدوث الانوار وسادسها ان النور اما ان يكون جسما او
كيفية قايمة بالجسم والاول محال لانا قد نعقل الجسم جسما مع الذهول عن كونه
نيرا ولان الجسم قد يستنير بعد ان كان مظلما فثبت الثانى لكن الكيفية القايمة
بالجسم محتاجة الى الجسم والمحتاج الى الغير لا يكون الها ومجموع هذه الدلايل يبطل قول
المانوية الذين يعتقدون ان الاله هو النور الاعظم واما المجسمة المعترفون بصحة
القرآن فيحتج على فساد قولهم بوجوه الاول قوله تعالى ليس كمثله شئ ولو كان نورا
لبطل ذلك لان الانوار كلها متماثلة الثانى ان قوله تعالى مثل نوره صريح فى انه
ليست ذاته نفس النور بل النور مضاف اليه وكذا قوله يهدى الله لنوره من يشاء
فان قيل قوله الله نور السموات والارض يقتضى ظاهره انه فى ذاته نور وقوله مثل
نوره يقتضى ان لا يكون هو فى ذاته نورا فبينهما تناقض قلنا نظير هذه قولك
زيد كرم وجود ثم تقول يعيش الناس بكرمه وجوده وعلى هذا الطريق لا تناقض
الثالث قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وذلك صريح فى ان ماهية النور مجعولة لله
تعالى فيستحيل ان يكون الاله نورا فثبت انه لا بد من التاويل والعلماء ذكروا
فيه وجوها احدها ان النور سبب للظهور والهداية كذلك سبب للظهور

فالهداية لما شاركت النور فى هذا المعنى صح اطلاق اسم النور على الهداية وهو كقوله
الله ولى الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور وقوله افمن كان ميتا فاحييناه
وجعلنا له نورا وقال ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشآء من عبادنا فقوله الله
نور السموات اى ذو نور السموات والنور هو الهداية والهداية لا تحصل الا لاهل السموات
والارض فالحاصل ان مراد الله هادى اهل السموات والارض بحكمة بالغة وحجة
نيره وهو قول ابن عباس والاكثرين وثانيها المراد انه مدبر السموات والارض فوصف
نفسه بذلك كما يوصف الرئيس العالم بانه نور البلد فانه اذا كان يدبرهم تدبيرا
حسنا فهو لهم كالنور الذى يهتدى به الى مسالك الطريق قال جرير
وانت لنا نور وغيث وعصمة • وهو اختيار الاصم والزجاج وثالثها المراد
ناظم السموات والارض على التركيب الاحسن فانه قد يعبر بالنور عن النظام يقال ما ارى
لامر نورا ورابعها معناه منور السموات والارض ثم ذكروا فى هذا القول ثلثة اوجه
احدها انه نور السموات بالملائكة والارض بالانبيآء والعلمآء والثانى نورهما بالشمس والقمر
والكواكب والثالث زين السمآء بالشمس والقمر والكواكب وزين الارض بالانبيآء والعلمآء
وهو مروى عن ابى بن كعب والحسن وابى العالية والاقرب هو القول الاول لان قوله
فى اخر الاية يهدى الله لنوره من يشآء يدل على ان المراد بالنور الهداية الى العمل والعلم
واعلم ان الشيخ الغزالى صنف فى تفسير هذه الاية الكتاب المسمى بمشكاة الانوار
وزعم ان الله نور فى الحقيقة بل ليس النور الا هو وانا انقل محصل ما ذكره مع زوايد
كثيرة تقوى كلامه ثم ننظر فى صحته وفساده على سبيل الانصاف فقال
اسم النور انما يقع على الكيفية الفايضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام
الكثيفة فيقال استنارت الارض ووقع نور الشمس على التراب ونور السراج على
الحايط ومعلوم ان هذه الكيفية انما اختصت بالفضيلة والشرف لان المرئيات

تصير

تصير بسببها ظاهرة متجلية ثم من المعلوم كما انه يتوقف ادراك هذه المرئيات
على كونها مستنيرة فكذا يتوقف على وجود العين الباصرة اذ المرئيات بعد استنارتها
لا تكون ظاهرة فى حق العميان فقد ساوى الروح الباصرة النور الظاهر فى كونه ركنا
لا بد منه للظهور ثم رجح عليه فى ان الروح الباصرة هى المدركة ولها ولاية الادراك
واما النور الخارج فليس بمدرك ولا به الادراك بل عنده الادراك فكان وصف الاظهار
بالنور الباصر احق منه بالنور المبصر فلا جرم اطلقوا اسم النور على نور العين المبصرة
فقالوا فى الخفاش ان نور عينه ضعيف وفى الاعمش انه ضعف نور بصره وفى الاعمى
انه فقد نور بصره اذا ثبت هذا فنقول ان للانسان بصرا وبصيرة فالبصر هو
العين الظاهرة المدركة للاضوآء والالوان والبصيرة هى القوة العاقلة وكل
واحد من الادراكين نور يقتضى ظهور المدرك فكل واحد من الادراكين نور الا
ان لنور العين عيوبا لم يحصل شىء منها فى نور العقل والغزالى ذكر منها سبعة
ونحن جعلناها عشرين الاول ان القوة الباصرة لا تدرك نفسها ولا تدرك
ادراكها ولا تدرك آلتها اما انها لا تدرك نفسها ولا ادراكها فلان القوة الباصرة
وادراك القوة الباصرة ليستا من الامور المبصرة بالعين الباصرة واما انها لا
تدرك آلتها فهى العين والقوة الباصرة بالعين لا تدرك العين اما القوة العاقلة
فانها تدرك نفسها وتدرك ادراكها وتدرك آلتها فى الادراك وهى القلب
والدماغ فثبت ان نور العقل اكمل من نور البصر الثانى ان القوة الباصرة لا تدرك
الكليات والقوة العاقلة تدركها ومدرك الكليات اشرف من مدرك الجزئيات
اما ان القوة الباصرة لا تدرك الكليات فلان القوة الباصرة لو ادركت كل ما فى
الوجود فهى ما ادركت الكل لان الكل عبارة عن كل ما يمكن دخوله فى الوجود فى
الماضى والحاضر والمستقبل واما ان القوة العاقلة تدرك الكليات فلانا نعرف

ان الاشخاص الانسانيه مشتركة فى الانسانيه ومتمايزة بخصوصياتها
ومابه المشاركة غيرما به الممايزة فالانسانيه من حيث انها انسانيه امر مغاير
لهذه المشخصات فقد عقلنا الماهية والكلية واما ان ادراك الكليات اشرف
فلان ادراك الكليات ممتنع التغير وادراك الجزئيات واجب التغير ولان ادراك
الكلى يتضمن ادراك الجزئيات الواقعه تحته لان ما ثبت للماهية يثبت لجميع
افرادها ولا ينعكس فثبت ان الادراك العقلى اشرف الثالث الادراك الحسى
غير منتج والادراك العقلى منتج فوجب ان يكون العقلى اشرف اما ان الادراك
الحسى غير منتج فلان من احس بشى لا يكون ذلك الاحساس سببا لحصول احساس
اخر بل لو استعمل آلة الحس مرة لاحس به مرة اخرى ولكن ذلك لا يكون انتاج
الاحساس لاحساس آخر واما ان الادراك العقلى منتج فلانا اذا عقلنا امورا
ثم ركبناها فى عقلنا بتوسلنا بتركيبها الى اكتساب علوم اخر وهكذا كل تعقل
حاصل فانه يمكن التوسل به الى تحصيل تعقل آخر لا الى نهاية فثبت ان الادراك
العقلى يتسع لها فوجب ان يكون اشرف الرابع الادراك الحسى لا يتسع
للامور الكثيرة والادراك العقلى يتسع لها فوجب ان يكون الادراك العقلى اشرف
اما ان الادراك الحسى لا يتسع لها فلان البصر اذا توالى عليه الوان كثيرة عجز
تمييزها فادرك لونا كانه حاصل من اختلاط هذه الالوان والسمع اذا توالت
عليه كلمات كثيرة التبست عليه تلك الكلمات ولم يحصل التمييز واما الادراك
العقلى يتسع لها فلان كل من كان تحصيله للعلوم اكثر كانت قدرته على كسب
الجديد اسهل وبالعكس وذلك يوجب الحكم بان الادراك العقلى اشرف الخامس
القوة الحسية اذا ادركت المحسوسات القوية ففى ذلك يعجز عن ادراك الضعيفة
فان من سمع الصوت الشديد ففى تلك الحالة لا يمكنه ان يسمع الصوت الضعيف

والقوة

والقوة العقليه لا يشغلها معقول عن معقول السادس القوى الحسيه تضعف
عند مضى الاربعين وتضعف عند كثرة الافكار التى هى توجب استيلاء النفس
على البدن الذى هو موجب لخراب البدن والقوى العقليه تقوى بعد الاربعين
وتقوى عند كثرة الافكار الموجبة لخراب البدن فدل ذلك على استغناء القوة
العقلية عن هذه الآلات واحتياج القوى الحسيه اليها السابع القوة الباصرة
لا تدرك المرئى مع القرب القريب ولا مع البعد البعيد والقوة العقلية
لا يختلف حالها بحسب القرب والبعد فانها تترقى الى ما فوق العرش وتنزل الى
ما تحت الثرى فى اقل من لحظة واحدة بل تدرك ذات الله وصفاته مع كونها
منزها عن القرب والبعد والجهة فكانت القوة العقلية اشرف الثامن
القوة الحسية لا تدرك من الاشياء الا ظواهرها فاذا ادركت الانسان ففى
الحقيقة ما ادركت الانسان بل انما ادركت السطح الظاهر من جسمه واللون
القايم بذلك السطح وبالاتفاق ليس الانسان عبارة عن مجرد السطح واللون
فالقوة الباصرة عاجزة عن النفوذ فى الباطن واما القوة العقليه فان
باطن الاشياء وظاهرها بالنسبة اليها على السواء فانها تدرك البواطن
والظواهر ويغوص فيها وفى اجزائها فكانت القوة العاقلة نورا بالنسبة
الى الباطن والظاهر واما القوة الباصرة فهى بالنسبة الى الظواهر نور وبالنسبة
الى البواطن ظلمة فكانت القوة العاقلة اشرف من القوة الباصرة التاسع
ان مدرك القوة العاقلة هو الله وجميع افعاله ومدرك القوة الباصرة هو
الالوان والاشكال فوجب ان يكون نسبة شرف القوة العاقلة الى شرف
القوة الباصرة كنسبة شرف ذات الله الى شرف الالوان والاشكال العاشر
القوة العاقلة تدرك جميع الموجودات والمعدومات والماهيات التى هى معروضة

الموجودات والمعدومات ولذلك قد احاط بجميع الامور فان اول حكمها ان الوجود
والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان وذلك مسبوق لا محالة بتصور مسمى الوجود
والعدم فكانه بهذين الوصفين قد احاط بجميع الامور من بعض الوجوه واما
القوة الباصرة فانها لا تدرك الا الاضواء والانوار وهما من احسن عوارض الاجسام
والاجسام اخس من الجواهر الروحانيه فكان متعلق القوة الباصرة اخس
الموجودات واما متعلق القوة العاقلة فهو جميع الموجودات والمعدومات
فكانت القوة العاقلة اشرف الحادى عشر القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير
وتكثير الواحد والقوة الباصرة لا تقوى على ذلك اما ان القوة العاقلة تقوى
على توحيد الكثير فذلك لانها الجنس الى الفصل فتحدث منهما طبيعة نوعية
واحدة واما انها تقوى على تكثير الواحد فلانها تاخذ الانسان وهو ماهيته
واحدة فتقسمها الى مفهوماتها والى عوارضها اللازمة وعوارضها المفارقة
ثم تقسم مفهوماتها الى الجنس وجنس الجنس والفصل وفصل الفصل وجنس
الفصل وفصل الجنس والى ساير الاجزاء المفهومة التى لا تعد من الاجناس
ولا من الفصول ثم لا يزال ياتى بهذا التقسيم فى كل واحد من الاقسام المذكورة
حتى تنتهى من تلك المركبات الى البسايط الحقيقية ثم تعتبر فى العوارض اللازمة
ان تلك العوارض مفردة او مركبة او لازمة بوسايط او بوسط او بغير واسطة
فالقوة العاقلة كانها نفذت فى اعماق الماهيات وتغلغلت فيها وميزت
كل واحد من اجزائها عن صاحبها وانزلت كل واحد منها فى المكان اللايق
به واما القوة الباصرة فلا تطلع على احوال الماهيات بل لا ترى الا امر واحد
ولا تدرى ما هو وكيف هو فظهر ان قوة العاقلة اشرف الثانى عشر القوة العاقلة
تقوى على ادراكات غير متناهية والقوة الحاسة لا تقوى على ذلك بيان الاول

من وجوه الاول القوة العاقلة يمكنها ان تتوصل بالمعارف الحاضرة الى استفتاح
العلم بالمجهولات ثم انها تجعل النتايج مقدمات فى نتايج اخرى لا الى نهاية وقد
عرفت ان القوة الحاسة لا تقوى على الاستفتاح اصلا الثانى القوة العاقلة
تقوى على تعقل مراتب الاعداد ولا نهاية لها الثالث ان القوة العاقلة يمكنها ان
تعقل نفسها وان تعقل انها عقلت وكذا الى غير النهاية الرابع النسب والاضافات
غير متناهية وهى معقولة لا محسوسة فظهر ان القوة العاقلة اشرف الثالث عشر
الانسان بقوته العاقلة يشارك الله تعالى فى ادراك الحقايق وبقوته
الحاسه يشارك البهايم والنسبة معتبرة فكانت القوة العاقلة اشرف
الرابع عشر القوة العاقلة غنية فى ادراكها العقلى عن وجود المعقول فى
الخارج والقوة الحاسة محتاجة فى ادراكها الحسى الى وجود المحسوس فى الخارج
والغنى اشرف من المحتاج الخامس عشر هذه الموجودات الخارجة ممكنة لذواتها
وانها محتاجة الى الفاعل والفاعل لا يمكنه الايجاد على سبيل الاتقان الا بعد
تقدم العلم فاذا وجود هذه الاشياء فى الخارج تابع للادراك العقلى اما الاحساس
بها فلا شك انها تابع لوجودها فى الخارج فاذاً القوة الحاسة تابع يتبع القوة
العاقلة السادس عشر القوة العاقلة غير محتاجة فى التعقل الى الالات بدليل
ان الانسان لو اختلت حواسه الخمس فانه يعقل ان الواحد نصف الاثنين وان
الاشياء المتساوية لشئ واحد متساوية واما القوى الحساسه فانها محتاجة
الى الالات الكثيرة والغنى افضل من المحتاج السابع عشر الادراك البصرى
لا يحصل الا للشئ الذى فى الجهات ثم انه غير متصرف فى كل الجهات بل لا يتناول
الا المقابل او ما فى حكم المقابل واحترزنا بقولنا ما فى حكم المقابل عن امور اربعة
الاول العرض فانه ليس فى مكان ولكنه فى حكم المقابل لاجل كونه قايما بالجسم

الذى هو مقابل الثانى رؤية الوجه فى المرآة فان الشعاع يخرج من العين الى
المرآة ثم يرتد منها الى الوجه فيصير الوجه مرئيا وهو بهذا الاعتبار كالمقابل
لنفسه الثالث رؤية الانسان قفاه اذا جعل احدى المرآتين محاذية لوجهه
والاخرى لقفاه الرابع رؤية ما لا يقابل بسبب انعطاف الشعاع فى الرطوبات
كما هو مشروح فى علم المناظر واما القوة العاقلة فانها مبرأة عن الجهات فانها
تعقل الجهة والجهة ليست فى الجهة وكذلك تعقل ان الشىء اما ان يكون فيها
وهذا الترديد لا يصح الا بعد تعقل معنى قولنا ليس فى الجهة الثامن عشر
القوة الباصرة تعجز عند الحجاب اما القوة العاقلة فانه لا يحجبها شىء اصلا
فكانت اشرف التاسع عشر القوة العاقلة كالامير والقوة الحساسة كالخادم
والامير اشرف من الخادم وتقرير الامارة والخدمة مشهور العشرون القوة الباصرة
قد تغلط كثيرا فانها تدرك المتحرك ساكنا وبالعكس كالجالس فى السفينة فانه
قد يدرك السفينة المتحركة ساكنة والشط الساكن متحركا ولولا العقل لما تبين
خطأ البصر عن صوابه والعقل حاكم والحس محكوم فثبت بما ذكرنا ان الادراك العقلى
اشرف من الادراك البصرى فكل واحد من الادراكين يقتضى الظهور الذى
هو اشرف خواص النور فكان الادراك العقلى اولى بكونه نورا من الادراك البصرى
واذا ثبت هذا فنقول هذه الانوار العقلية قسمان احدهما واجب الحصول عند
سلامة الاحوال وهو التعقلات الفطرية والثانى ما يكون مكتسبا وهو التعقلات
النظرية اما الفطرية فليست هى من لوازم جوهر الانسان لانه حال الطفولية
ثم لم يكن عالما البتة فهذه الانوار الفطرية انما حصلت بعد ان لم يكن فلا بد
لها من سبب واما النظريات فمعلوم ان الفطرة الانسانية قد يعتريها الزيغ
فى الاكثر واذا كان كذلك فلا بد من هاد ومرشد ولا مرشد فوق كلام الله وفوق

ارشاد الانبياء فيكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل بمنزلة نور الشمس
عند عين الباصرة اذ به يتم الابصار فكما يسمى نور الشمس نورا فبالاحرى ان يسمى
القرآن نورا ونور القرآن يشبه نور الشمس ونور العقل يشبه نور العين فبهذا
يظهر معنى قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله والنور الذى انزلنا وقوله تعالى قد جاءكم
برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا واذا ثبت ان بيان الرسول اقوى من نور الشمس
وجب ان تكون نفسه القدسية اعظم فى النورانية من نور الشمس فكما ان الشمس
فى عالم الاجسام تفيد النور لغيره ولا تستفيد من غيره فكذا نفس النبى تفيد
الانوار العقلية لساير الانفس البشرية ولا يستفيد النور العقلى من شىء من الانفس
البشرية فكذلك وصف الله تعالى الشمس بانه سراج حيث قال وجعل فيها سراجا
وقمرا منيرا ووصف محمدا صلى الله عليه وسلم بانه سراج منير اذا عرفت هذا
فنقول ثبت بالشواهد العقلية والنقلية ان الانوار الحاصلة فى ارواح الانبياء
عليهم السلام مقتبسة من الانوار الحاصلة فى ارواح الملائكة قال تعالى ينزل
الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الامين على قلبك
وقال قل نزله روح القدس من ربك بالحق وقال علمه شديد القوى وقال ان هو
الا وحى يوحى والوحى لا يكون الا بواسطة الملائكة فاذا جعلنا ارواح الملائكة
الانبياء اعظم استنارة من الشمس وارواح الملائكة التى هى كالمعادن لانوار عقول
الانبياء لا بد ان تكون اعظم من انوار ارواح الانبياء لان السبب لا بد وان يكون
اقوى من المسبب ثم نقول ايضا ثبت بالشواهد العقلية والنقلية ان الارواح
السماوية مختلفة فبعضها مستفيدة وبعضها مفيدة قال تعالى فى وصف
جبريل عليه السلام مطاع ثم امين واذا كان هو مطاع الملائكة والمطيعون لا بد
وان يكونوا تحت امره وقال وما منا الا له مقام معلوم واذا ثبت هذا فالمفيد لا بد

وان يكون اشد نورا من المستفيد للعلة المذكورة ولمراتب الانوار في عالم الارواح
مثال وهو ان ضوء الشمس اذا وصل الى القمر دخل في كوة بيت ووقع على مرآة منصوبة
على حايط ثم انعكس منها الى حايط اخر نصبت عليه مرآة اخرى ثم انعكس منها الى
طست مملو من الماء موضوع على الارض ثم انعكس منه الى سقف البيت فالنور الاعظم
في الشمس التي هي المعدن وثانيها هي في القمر وثالثها ما وصل الى المرآة الاولى ورابعها
ما وصل الى المرآة الثانية وخامسها ما وصل الى الماء وسادسها ما وصل الى السقف
فكل ما كان اقرب الى المنبع الاول فانه اقوى مما هو ابعد منه فكذا الانوار السماوية
لما كانت مرتبة لاجرم كان نور المفيد اشد اشراقا من نور المستفيد ثم تلك
الانوار لا تزال مترافية حتى تنتهي الى النور الاعظم والروح الذي هو اعظم الارواح
منزلة عند الله وهو المراد من قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا ثم
نقول لا شك ان هذه الانوار الحسية سفلية كانت كانوار النيران او علوية
كانت كانوار الشمس والقمر والكواكب وكذا الانوار العقلية سفلية كانت كالارواح
السفلية للانبياء والاولياء او علوية كالارواح العلوية التي هي الملائكة فانها
باسرها ممكنة لذواتها والممكن لذاته يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره
والعدم هو الظلمة الخالصة والوجود هو النور الخالص فكل ما سوى الله مظلم لذاته
مستنير بانارة الله تعالى فكذا جميع معارفها بعد وجودها حاصل من وجود
الله تعالى فالحق سبحانه هو الذي اظهرها بالوجود بعد ان كانت في ظلمات العدم
وافاض عليها انوار المعارف بعد ان كانت في ظلمة الجهالة فلا ظهور لشيء من
الاشياء الا باظهاره وخاصة النور اعطاء الاظهار والتجلي والانكشاف وعند ذلك
يظهر ان النور المطلق هو الله تعالى وان اطلاق النور على غيره مجاز اذ كل ما سوى
الله فانه من حيث هو ظلمة محضة لانه من حيث انه هو عدم محض بل الانوار

اذا نظر

اذا نظر اليها من حيث هي هي فهي ظلمات لانها من حيث هي هي ممكنات والممكن من
حيث هو هو معدوم والمعدوم ظلمة فالنور اذا نظر اليه من حيث هو هو ظلمة
اما اذا التفت اليها من حيث انه الحق سبحانه افاض عليها نور الوجود فبهذا الاعتبار
صارت انوارا فثبت انه تعالى هو النور وان كل ما سواه ليس بنور الا على سبيل المجاز
ثم انه رحمه الله تعالى تكلم بعد هذا في امرين الاول انه تعالى اضاف كونه نورا الى السموات
والارض واجاب فقال لقد عرفت ان السموات والارض مشحونة بالانوار العقلية
والحسية اما الحسية فما تشاهد في السموات من الكواكب والشمس والقمر وما تشاهد
في الارض من الاشعة المنبسطة على سطوح الاجسام حتى ظهرت به الالوان المختلفة
ولولاها لم يكن للالوان ظهور بل وجود واما الانوار العقلية فالعالم الاعلى مشحون
بها وهي جواهر الملائكة والعالم السفلي مشحون بها وهي القوى النباتية والحيوانية
والانسانية وبالنور الانساني السفلي ظهر نظام العالم السفلي كما بالنور الملكي ظهر
نظام العالم العلوي وهو المعني بقوله ليستخلفنكم في الارض وقال ويجعلكم خلفاء
الارض فاذا عرفت هذا عرفت ان العالم باسره مشحون بالانوار البصرية الظاهرة
والعقلية الباطنة ثم اذا عرفت ان السفلية فايضة بعضها من بعض فيضان
النور من السراج فان السراج هو الروح النبوي ثم ان الانوار النبوية القدسية
مقتبسة من الانوار العلوية اقتباس السراج من النار وان العلويات مقتبسة
بعضها من بعض وان بينها ترتيبا في المقامات ثم ترتقي جملتها الى نور الانوار
ومعدنها ومنبعها الاول وان ذلك هو الله وحده لا شريك له ثم فاذن الكل نوره
فلذا قال تعالى الله نور السموات والارض السؤال الثاني فاذا كان تعالى هو النور فلم
احتيج في اثباته الى البرهان اجاب وقال ان معنى كونه نور السموات والارض تعرفه
بالنسبة الى النور الظاهري البصري فاذا رايت خضرة الربيع في ضياء النهار فلست

تشك فى انك ترى الالوان وربما ظننت انك لا ترى مع الالوان غيرها فانك تقول لست ارى مع الخضرة غير الخضرة الا انك عند غروب الشمس تدرك تفرقة ضرورية بين اللون حال وقوع الضوء عليه وحال عدم وقوعه عليه فلاجرم تعرف ان النور معنى غير اللون يدرك مع الالوان الا انه كان لشدة اتحاده به لا يدرك ولشدة ظهوره يخفى وقد يكون الظهور سبب الخفاء اذا عرفت هذا فاعلم انه كما ظهر كل شىء للبصر بالنور الظاهر فقد ظهر كل شىء للبصيرة الباطنة بالله ونوره الحاصل مع كل شىء لا يفارقه ولكن بقى هنا تفاوت وهو ان النور الظاهر يتصور ان يغيب بغروب الشمس ويحجب حتى يظهر انه غير اللون واما النور الالهى الذى به يظهر كل شىء لا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره فيبقى مع الاشياء دايما فانقطع طريق الاستدلال بالتفرقة ولو تصور غيبته لانهدت السموات والارض ولادرك عنده من التفرقة ما يحصل العلم الضرورى به ولكن لما تساوت الاشياء كلها على نمط واحد فى الشهادة على وجود خالقها اذ كل شىء يسبح بحمده لا بعض الاشياء وفى جميع الاوقات لا فى بعضها ارتفعت التفرقة وخفى الطريق اذ الطريق الظاهر معرفة بالاضداد فما لا ضد له ولا تغير له تتشابه احواله فلا يبعد ان يخفى ويكون خفاؤه لشدة ظهوره وجلائه فسبحان من اختفى عن الخلق بشدة ظهوره واحتجب عنهم باشراق نوره واعلم ان هذا الكلام الذى رويناه عن الشيخ الغزالى كلام مستطاب ولكن يرجع حاصله بعد التحقيق الى ان معنى كونه تعالى نورا انه خالق العالم وانه خالق للقوى المدركة وهو المعنى به من قولنا معنى كونه نور السموات والارض انه هادى اهل السموات والارض فلا تفاوت بين ما قاله وبين الذى نقلناه عن المفسرين فى المعنى

الفصل الثانى فى تفسير قوله عليه السلام ان لله سبعين حجابا من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره وفى بعض الروايات

سبعماية وفى بعضها سبعون الفا فاقول لما ثبت ان الله تعالى متجل فى ذاته كان الحجاب بالاضافة الى المحجوب لا محالة والمحجوب لا بد وان يكون محجوبا اما بحجاب من ظلمة فقط واما بحجاب مركب من نور وظلمة واما بحجاب من نور فقط اما المحجوبون بالظلمة المحضة فهم الذين بلغوا فى الاشتغال بالعلايق البدنية الى حيث لم يلتفت خاطرهم الى انه هل يمكن الاستدلال بوجود هذه المحسوسات على وجود واجب الوجود ام لا وذلك لانك قد عرفت ان ما سوى الله فهو من حيث هو هو مظلم وانما كان مستنيرا من حيث انه استفاد النور من حضرة الله فمن اشتغل بالجسمانيات من حيث هى هى وصار ذلك الاشتغال حايلا له عن الالتفات الى جانب النور كان حجابه محض الظلمة ولما كان انواع الاشتغال بالعلايق البدنية خارجا عن الحد والحصر فكذا كان انواع الحجب الظلمانية خارجة عن الحد والحصر القسم الثانى المحجوبون بالحجب الممزوجة من النور والظلمة فاعلم ان من نظر الى هذه المحسوسات فاما ان يعتقد فيها انها غنية عن المؤثر او يعتقد فيها انها محتاجة الى المؤثر فان اعتقد فيها انها غنية عن المؤثر فهذا حجاب ممزوج من نور وظلمة اما النور فلانه تصور ماهية الاستغناء عن الغير وذلك من صفات جلال الله وهو من صفات النور واما الظلمة فلانه اعتقد حصول ذلك الوصف فى هذه الاجسام مع ان ذلك الوصف لا يليق بهذا الموصوف وهذا ظلمة فثبت ان هذا حجاب ممزوج من نور وظلمة ثم اصناف هذا القسم كثيرة فان من الناس من يعتقد ان الممكن غنى عن المؤثر ومنهم من يسلم ذلك لكن يقول المؤثر فيها الكواكب وطبايعها او حركاتها او اجتماعها او افتراقها او نسبتها الحركات الافلاك او الى محركاتها وكل هؤلاء من هذا القسم القسم الثالث الحجب النورية المحضة واعلم انه لا سبيل الى معرفة الحق

سبحانه الا بواسطة الصفات السلبية والاضافية ولا نهاية لهذه الصفات ولمراتبها فالعبد لا يزال يكون مترقيا فيها فان من وصل الى درجة وبقي فيها كان استغراقه في مشاهدة تلك الدرجة حجابا له عن الترقي الى ما فوقها ولما كان لا نهاية لهذه الدرجات كان العبد ابدا في السير والانتقال واما حقيقته المخصوص فهي محتجبة عن الكل فقد اشرنا الى كيفية مراتب الحجب وانت تعرف انه عليه السلام انما حصرها في سبعين الفا تقريبا لا تحديدا فانه لا نهاية لها في الحقيقة واما الواصلون فصنف رابع وهم الذين وصلوا الى الذي فطر السموات ودبر الامر فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما ادركه بصر من قبلهم فاحرقت سبحات وجه الاول الاعلى جميع ما ادركه بصر الناظرين وبصيرتهم اذ وجدوه مقدسا منزها عن جميع ما وصفناه من قبل ثم هؤلاء انقسموا فمنهم من احرق منه جميع ما ادركه بصره وانمحق وتلاشى لكن بقي هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية فانمحقت منه المبصرات وجاوز هؤلاء طائفة هم خواص الخواص احرقت سبحات وجهه انفسهم وغشاهم سلطان الجلال فانمحقوا وتلاشوا في ذواتهم فلم يبق لهم لحاظ الى انفسهم لفنائهم عن انفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله كل شيء هالك الا وجهه لهم ذوقا وحالا ومنهم من لم يتدرج في الترقي والعروج الى هذه المراتب ولم يطل عليهم الطريق فوصلوا في اول وهلة الى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه فغلب عليهم اولا ما غلب على الاخرين اخرا وهجم عليهم التجلي دفعة فاحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن ان يدركه بصر حسي وبصيرة عقلية ويشبه ان يكون الاول طريق الخليل عليه السلام والثاني طريق الحبيب صلوات الله عليه والله اعلم باسرار اقدامهما وانوار مقامهما فهذه اشارة الى اصناف المحجوبين

من قوله واما الواصلون الى اخر الفصل لم يوجد في الكبير وانما اضفناه من مشكاة الانوار تتميما للفائده

ولا يبعد

ولا يبعد ان يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتتبع حجب السالكين سبعين الفا ولكن اذا فتشت لا تجد واحدا منها خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم اما يحجبون بصفاتهم البشرية او بالحس او بالخيال او بمقايسة العقل او بالنور المحض كما سبق

الفصل الثالث

في شرح كيفية التمثيل اعلم انه لا بد في التشبيه من امرين المشبه والمشبه به اختلف الناس في ان ههنا المشبه اي شيء هو وذكروا فيه وجوها احدها وهو قول جمهور المتكلمين ونصره القاضي ان المراد الهدى التي هي الآيات البينات والمعنى ان هداية الله قد بلغت في الظهور والجلاء الى اقصى الغايات وصارت في ذلك بمنزلة المشكاة التي تكون فيها زجاجة صافية وفي الزجاجة مصباح يتقد بزيت بلغ النهاية في الصفاء فان قيل لم شبهه بذلك وقد علمنا ان ضوء الشمس ابلغ من ذلك بكثير قلنا انه تعالى اراد ان يصف الضوء الكامل الذي يلوح وسط الظلمات لان الغالب على اوهام الخلق وخيالاتهم انما هو الشبهات التي هي كالظلمات وهداية الله فيما بينها كالضوء الكامل الذي يظهر فيما بين الظلمات وهذا المقصود لا يحصل في ضوء الشمس لان ضوءها اذا ظهر امتلأ العالم من النور الخالص واذا غاب امتلأ العالم من الظلمة الخالصة فلا جرم كان ذلك المثل ههنا اليق واوفق واعلم ان الامور التي اعتبرها الله تعالى في هذا المثال مما يوجب كمال الضوء اربعة اولها ان المصباح اذا لم يكن في المشكاة تفرقت اشعته اما اذا وضع في المشكاة اجتمعت اشعته فكانت اشد انارة والذي يحقق ذلك ان المصباح اذا كان في بيت صغير فانه يظهر من ضوئه اكثر مما يظهر في البيت الكبير وثانيها ان المصباح اذا كان في زجاجة صافية ازداد ضوؤه ونوره فان الاشعة المنفصلة عن المصباح تنعكس من بعض جوانب الزجاجة الى البعض لما في الزجاجة من الصفاء والشفافية وبسبب ذلك يزداد الضوء والنور والذي يحقق

ذلك ان شعاع الشمس اذا وقع على الزجاجة الصافية تضاعف الضوء الظاهر
حتى انه يظهر فيما يقابله مثل ذلك الضوء فاذا انعكست تلك الاشعة من كل جانب
من جوانب الزجاجة الى الجانب الاخر كثرت الانوار والاضواء وبلغت النهاية الممكنة
وثالثها ان ضوء المصباح تختلف بحسب اختلاف ما يتقد فيه فاذا كان ذلك الدهن
صافيا خالصا كانت حاله بخلاف حالة اذا كان كدرا وليس في الادهان التي
توقد ما يظهر فيه من الصفاء والرقة مثل الذي يظهر في الزيت فربما يبلغ
في الصفاء والرقة مبلغ الماء مع زيادة بياض فيه وشعاع يتردد في اجزائه ورابعها
ان هذا الزيت يختلف بحسب اختلاف شجرته فاذا كانت شجرته لا شرقيه ولا غربيه
بمعنى انها كانت بارزة للشمس في كل حالاتها تكون زيتونه اشد نضجا فكان زيته
اكثر صفاء واقرب الى يتميز صفوه من كدره لان زيادة وقوع الشمس عليها يؤثر في
ذلك فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعه وتعاونت صار ذلك الضوء خالصا
كاملا فيصلح ان يجعل مثلا لهداية الله تعالى وثانيها المراد من النور في قوله مثل
نوره القرآن ويدل عليه قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وهو القرآن
وهو قول الحسن وسفين بن عيينه وزيد بن اسلم وثالثها ان المراد هو الرسول
عليه السلام لانه المرشد ولانه تعالى ذكر في وصفه وسراجا منيرا وهو قول عطاء
وهذان القولان داخلان في القول الاول لان من انواع الهداية انزال الكتب وبعث
الرسل قال تعالى في صفة الرسل رسلا مبشرين قال تعالى في صفة الكتب وكذلك
اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال في صفة
الرسل رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ورابعها
ان المراد منه ما في قلب المؤمنين من معرفة الله ومعرفة الشرايع ويدل عليه ان
الله وصف الايمان بانه نور والكفر بانه ظلمة قال افمن شرح الله صدره للاسلام

فهو على نور من ربه وقال لتخرج الناس من الظلمات الى النور وحاصله انه حمل الهدى
على الاهتداء والمقصود من التمثيل ان ايمان المؤمن قد يبلغ في الصفاء عن الشبهات
والامتياز عن ظلمات الضلالات مبلغ السراج المذكور وهو قول ابي بن كعب وابن
عباس قال ابي مثل نور المؤمن وهكذا كان يقرا وقيل انه كان يقرا مثل نور من آمن
به وقال ابن عباس مثل نوره في قلب المؤمن وخامسها ما ذكره الشيخ الغزالي وهو
انا بينا ان القوى الدراكة الانسانيه خمسة احدها القوة الحساسه وهي التي تتلقى
ما يدركه الحواس الخمس وكانها اصل الروح الحيواني واوله اذ به يصير الحيوان حيوانا
وهو موجود للصبي الرضيع وثانيها القوة الخيالية وهي التي تستثبت ما يورده
الحواس وتحفظه مخزونا عندها لتعرضه على القوة العقلية التي فوقها عند الحاجة
اليه وثالثها القوة العقليه المدركة للحقايق الكلية ورابعها القوة الفكرية وهي
التي تاخذ المعارف العقلية وتولفها تاليفا ليستنتج من تاليفها علما بالمجهول
وخامسها القوة القدسية التي يختص بها الانبياء وبعض الاولياء وتتجلى فيها
لوايح الغيب واسرار الملكوت واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا
من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء
من عبادنا اذا عرفت ان هذه القوى فهي بجملتها انوار اذ بها تظهر اصناف الموجودات
ثم اعرف ان هذه المراتب الخمس يمكن تشبيهها بالامور التي ذكرها الله تعالى وهي
المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت اما الاول وهو الروح الحساس فاذا
نظرت الى خاصيته وجدت انواره خارجة من ثقب عدة كالعينين والاذنين
والمنخرين فاوفق مثال له من عالم الاجسام المشكاة واما الثاني وهو الروح الخيالي
فنجد له خواصا ثلثا الاولى انه من طينة العالم السفلي الكثيف لان الشيء المتخيل ذو قدر
وشكل وحيز ومن شان العلايق الجسمانيه ان تحجب عن الانوار العقليه المحضة

التي هي التعقلات الكلية المجردة والثاني ان هذا الخيال الكثيف اذا صفي ورق صار
موازيا للمعاني العقلية ومؤديا لانوارها وغير حايل عن اشراق نورها ولذلك
فان المعبر يستدل بالصور الخيالية على المعاني العقلية كما يستدل بالشمس على
الملك وبالقمر على الوزير وبمن يختم فروج الناس وافواههم على انه موذن يوذن
قبل الصبح والثالث ان الخيال في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف
العقلية فلا تضطرب فنعم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية وانت
لا تجد في الاجسام شيئا يشبه الخيال في هذه الصفات الثلاث الا الزجاجة
فانها في الاصل من جوهر كثيف لكن صفي ورق حتى صار لا يحجب نور المصباح
بل يوديه على وجهه ثم يحفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة واما الثالث
وهو القوة العقلية القوية على ادراك الماهيات الكلية والمعارف الالهية
فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا حيث بينا كون الانبياء
عليهم السلام سرجا منيرة واما الرابع وهو القوة الفكرية فمن خاصيتها انها
تاخذ ماهية واحدة ثم تقسمها الى قسمين كقولنا الموجود اما واجب واما
ممكن ثم يجعل كل قسم من هذه الاقسام مرة اخرى الى قسمين وهكذا الى ان يكثر
الشعب بالتقسيمات العقلية ثم تفضي بالاخرة الى نتايج هي ثمراتها ثم تعود تجعل
تلك الثمرات بذورا لامثالها حتى يتادى الى ثمرات لا نهاية لها فبالحرى ان يكون في
هذا العالم الشجرة واذا كانت ثمارها مادة لتزايد انوار المعارف وثباتها
فبالحرى ان لا يمثل بشجرة السفرجل والتفاح بل بشجرة الزيتون خاصة لان لب
ثمرتها هو الزيت الذي هو مادة المصابيح وله من بين ساير الادهان خاصية
زيادة الاشراق وقلة الدخان واذا كانت الماشية التي يكثر درها ونسلها
والشجرة التي تكثر ثمرتها تسمى مباركة فالذي لا تتناهى ثمرتها الى حد محدود اولى

ان

ان تسمى شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية محضة مجردة عن
لواحق الاجسام فبالحرى ان لا تكون شرقية ولا غربية واما الخامس وهو القوة
القدسية النبوية فهي في نهاية الشروق والصفاء فان القوة الفكرية
تنقسم الى ما يحتاج الى تعليم وتنبيه والى ما لا يحتاج اليه ولا بد من وجود هذا
القسم قطعا للتسلسل فبالحرى ان يعبر عن هذا القسم لكماله وصفائه وشدة
استعداده بانه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فهذا المثال موافق لهذا
القسم ولما كانت هذه الانوار مرتبة بعضها على البعض فالحس الذي هو الاول
كالمقدمة للخيال والخيال كالمقدمة للعقل فبالحرى ان تكون المشكاة كالظرف
للزجاجة التي هي كالظرف للمصباح وسادسها ما ذكره ابو علي بن سينا فانه نزل
هذه الامثلة الخمسة على مراتب ادراكات النفس الانسانية فقال لا شك ان النفس
الانسانية قابلة للمعارف الكلية والادراكات المجردة ثم انها في اول الامر تكون
خالية عن جميع هذه المعارف فهنالك تسمى عقلا هيولانيا وهي المشكاة وفي المرتبة
الثانية يحصل فيها العلوم البديهية التي يمكن التوسل بتركيبها الى اكتساب
العلوم النظرية وتسمى عقلا بالملكة ثم ان ملكة الانتقال ان كانت ضعيفة
فهي الشجرة وان كانت قوية فهي زيت وان كانت شديدة القوة جدا فهي الزجاجة
التي تكون كالكوكب الدري وان كانت في الغاية القصوى فهي النفس القدسية التي
للانبياء فهي التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وفي المرتبة الثالثة تكتسب
من العلوم الضرورية العلوم النظرية الا انها لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون
بحيث متى شاء صاحبها استحضارها قدر عليه وهذا يسمى عقلا بالفعل وهو
المصباح وفي المرتبة الرابعة ان تكون تلك المعارف الضرورية والنظرية حاضرة بالفعل
ويكون صاحبها كانه ينظر اليها وهذا يسمى عقلا مستفادا وهو نور على نور لان

الملكة نور وحصول ما عليه الملكة نور آخر ثم زعم ان هذه العلوم التي تحصل في
الارواح البشرية انما تحصل من جوهر روحاني تسمى بالعقل الفعال وهو مدبر
ما تحت القمر وهو النار وسابعها قول بعض الصوفية وهو انه تعالى شبه الصدر
بالمشكاة والقلب بالزجاجة والمعرفة بالمصباح وهذا المصباح انما يوقد من
شجرة مباركة وهي الهامات الملائكة لقوله تعالى تنزل الملائكة بالروح من امره
قوله نزل به الروح الامين على قلبك وانما شبه الملائكة بالشجرة المباركة لكثرة
منافعهم وانما وصفهم بانه لا شرقية ولا غربية لانها روحانية وانما وصفهم
بقوله يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار لكثرة علومها وشدة اطلاعها على
اسرار ملكوت الله وظاهر ههنا ان المشبه غير المشبه به وثامنها قال هنا
مثل نوره اي مثل نور الايمان في قلب محمد صلى الله عليه وسلم كمشكاة فيها مصباح
فالمشكاة نظير صلب عبد الله والزجاجة نظير جسد محمد والمصباح نظير الايمان
في قلب محمد ونظير الزيت النبوة في قلبه وتاسعها قال قوم المشكاة نظير ابرهيم عليه
السلام والزجاجة نظير اسمعيل عليه السلام والمصباح نظير جسد محمد صلى الله عليه وسلم
والشجرة النبوة والرسالة وعاشرها ان قوله مثل نوره الضمير راجع الى المؤمن وهو
قول ابي بن كعب وكان يقرا مثل نور المؤمن وهو قول سعيد بن جبير والضحاك واعلم
ان قول الاول هو المختار لانه تعالى ذكر قبل هذه الاية ولقد انزلنا اليك ايات مبينات
فاذا كان المراد بقوله مثل نوره اي مثل هداه وبيانه كان ذلك مطابقا لما قبله
ولانا لما فسرنا قوله الله نور السموات والارض بانه هادي اهل السموات والارض فاذا
فسرنا قوله مثل نوره بان المراد مثل هداه كان ذلك مطابقا لما قبله الى هنا من
التفسير الكبير للامام الهمام فخر الدين الرازي عليه الرحمة الفصل الثاني في بيان مثال
المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار ومعرفة هذا تستدعي تقديم

قطبين

قطبين يتسع المجال فيهما الى غير حد محدود ولكني اشير اليهما بالرمز والاختصار احدهما
في بيان سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط ارواح المعاني بقوالب الامثلة ووجه
كيفية المناسبة بينهما وكيفية الموازنة بين عالم الشهادة الذي تتخذ منه
طينة الامثال وبين عالم الملكوت الذي منه يستنزل ارواح المعاني والثاني في
طبقات ارواح البشرية ومراتب انوارها فان هذا المثال مسوق لبيان ذلك اذ
قرا ابن مسعود مثل نوره في قلب المؤمن كمشكاة وقرا ابي بن كعب مثل نور قلب من
آمن كمشكاة القطب الاول في بيان سر التمثيل ومنهاجه فاعلم ان العالم عالمان
روحاني وجسماني وان شئت قلت حسي وعقلي وان شئت علوي وسفلي والكل متقارب
وانما يختلف باختلاف الاعتبارات فاذا اعتبرتهما في انفسهما قلت جسماني
وروحاني وان اعتبرتهما بالاضافة الى العين المدركة لهما قلت حسي وعقلي وان
اعتبرتهما باضافة احدهما الى الآخر قلت علوي وسفلي وربما سميت احدهما عالم
الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقايق من الالفاظ
ربما تحير عند كثرة الالفاظ وتخيل كثرة المعاني والذي ينكشف له الحقايق يجعل
المعاني اصلا والالفاظ تابعة وامر الضعيف العقل بالعكس منه اذ يطلب الحقايق
من الالفاظ والى الفريقين الاشارة بقوله تعالى افمن يمشي مكبا على وجهه اهدى
ام من يمشي سويا على صراط مستقيم اذا عرفت معنى العالمين فاعلم ان العالم
الملكوتي عالم غيب اذ هو غايب عن الاكثرين والعالم الحسي عالم شهادة اذ يشهده
الكافة والعالم الحسي مرقاة الى العقلي فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسد
طريق الترقي اليه ولو تعذر ذلك لتعذر السفر الى الحضرة الربوبية والقرب من
الله تعالى فلن يتقرب احد من الله تعالى ما لم يطا بحبوحة حظيرة القدس والعالم
المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذي نعنيه بعالم القدس فاذا اعتبرنا جملته

من حيث لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه شيء هو غريب منه سميناه حظيرة القدس
وربما سمينا الروح البشري الذي هو مجرى لوائح القدس بالوادي المقدس ثم هذه الحظيرة
فيها حظاير بعضها اشد امعانا في معاني القدس لكن لفظ الحظيرة تحيط بجميع
طبقاتها فلا تظنن ان هذه الالفاظ طامات غير معقولة عند ارباب البصاير
واشتغالي الآن بشرح كل لفظ مع ذكره يصدني عن المقصد فلعلك يعسر فهم الالفاظ
فعليك التشمر لفهم المعاني فارجع الى الغرض واقول لما كان عالم الشهادة مرقاة
الى عالم الملكوت كان سلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذا الترقي ويعبر عنه
بالدين وبمنازل الهدى فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لم يمكن الترقي من
احدهما الى الآخر فجعلت الرحمة الالهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت
فما من شيء في هذا العالم الا وهو مثال لشيء في ذلك العالم وربما كان الشيء الواحد
مثالا لاشياء من عالم الملكوت وربما كان الشيء الواحد من الملكوت امثلة كثيرة
من عالم الشهادة وانما يكون مثالا اذا ماثله نوعا من المماثلة وطابقه من المطابقة
واحصاء تلك الامثلة يستدعي استقصاء موجودات العالمين باسرها ولن
يفي به الطاقة البشرية ولا بشرحه الاعمار القصيرة فغايتي ان اعرفك منها
انموذجا لتستدل باليسير منها على الكثير وينفتح لك باب الاستبصار بهذا النمط
من الاسرار فاقول ان كان في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها
بالملائكة منها تفيض الانوار على الارواح البشرية ولاجلها قد تسمى اربابا ويكون
الله تعالى رب الارباب لذلك ويكون لها مراتب في نورانيتها متفاوتة فبالحري
ان يكون مثالها من عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب والسالك للطريق اولا
ينتهي الى ما درجته درجة الكواكب فيتضح له اشراق نوره وينكشف له ان العالم
الاسفل باسره تحت سلطانه وتحت اشراق نوره ويتضح له من جماله وعلو درجته

ما ينادي فيقول هذا ربي ثم اذا اتضح له ما فوقه مما رتبته رتبة القمر راى
افوله الافول في مغرب الهوى بالاضافة الى ما فوقه قال لا احب الآفلين وكذلك يترقى
حتى ينتهي الى ما مثاله الشمس فيراه اكبر واعلى وقابلا للمثال بنوع مناسبة له قال هذا
ربي هذا اكبر ولما راى معه النقص والافول والمناسبة مع ذي النقص والافول ايضا
يقول اني وجهت وجهي للذي ومعنى الذي اشارة مبهمة لا مناسبة لها اذ لو قال
قائل ما مثال مفهوم الذي لم يتصور ان يجاب عنه فالمنزه عن كل مناسبة هو الاول
الحق ولذلك لما قال بعض الاعراب لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسبة الله
نزل في جوابه قل هو الله احد الخ ومعناه ان التقديس والتنزيه عن النسبة نسبته
ولذلك لما قال فرعون لموسى عليه السلام ما رب العالمين كالطالب لماهيته لم
يجبه الا بتعريفه بافعاله اذ كانت الافعال اظهر عند السائل فقال رب السموات
والارض فقال فرعون لمن حوله الا تستمعون كالمنكر عليه في عدوله في جوابه عن مطلب
الماهية فقال موسى ربكم ورب آبائكم الاولين فنسبه فرعون الى الجنون اذ كان
مطلبه المثال والماهية وهو يجيب عن الافعال فقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم
لمجنون ولنرجع الى الانموذج فاقول علم التعبير يعرفك منهاج ضرب الامثال لان
الرؤيا جزء من النبوة اما ترى ان الشمس في الرؤيا تعبيره السلطان لما بينهما من
المشاركة والمماثلة في معنى روحاني وهو الاستعلاء على الكافة مع فيضان
الانوار والآثار على الجميع والقمر تعبيره الوزير لافاضة الشمس نورها بواسطة
القمر على العالم عند غيبتها كما يفيض السلطان آثاره بواسطة الوزير على من يغيب
عن حضرة السلطان وان من يرى في يده خاتم يختم به افواه الرجال وفروج النساء
فتعبيره انه مؤذن يؤذن قبل الصبح في رمضان وان من يرى انه يصب الزيت
في الزيتون فتعبيره ان تحته جارية هي امه ولا يعرفها واستقصاء ابواب التعبير

غير ممكن فلا يمكن الاشتغال به وبعد امثالها بل اقول كما ان في الموجودات العالية
الروحانيه بامثال الشمس والقمر والكواكب فكذلك فيها ماله امثلة اخرى اذا اعتبرت
فيها اوصافا اخرى سوى النورانيه فان كان في تلك الموجودات ما هو ثابت
لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه ينفجر الى اودية القلوب مياه المعارف ونفايس
المكاشفات فمثاله الطور وان كان ثم موجودات تتلقى تلك النفايس اولا
بعضها بعدا لبعض فمثالها الوادي وان كان تلك النفايس بعد اتصالها
بالقلوب البشريه يجري من قلب الى قلب فهذه القلوب ايضا اودية ومفتح الوادي
قلوب الانبياء ثم العلماء من بعدهم ولو كانت هذه الاودية دون الاول ومنها
يغترف فبالحري ان يكون الاول هو الوادي الايمن لكثرة يمنه وعلو درجته وان
كان الوادي الاول يتلقى من آخر درجات الوادي الايمن بمعرفة شاطي الوادي
دون لجته ومبدائه وان كان روح النبي سراجا منيرا وكان ذلك الروح مقتبسا
بواسطة وحي كما قال تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا فما منه الاقتباس
مثاله النار وان كان المتلقفون من الانبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعه
وبعضهم على حظ في البصيرة فمثال حظ المقلد الخبر ومثال حظ المستبصر الجذوة
والقبس والشهاب فان صاحب الذوق يشارك النبي في بعض الاحوال ومثال
تلك المشاركة الاصطلاء وانما يصطلي بالنار من معه النار لا من يسمع خبره وان
كان اول منزل الانبياء الترقي الى العالم المقدس عن كدورة الحس والخيال فمثال
ذلك المنزل الوادي المقدس وان كان لا يمكن وطي ذلك الوادي الا باطراح الكونين
اعني الدنيا والاخرة عند التوجه الى الواحد الحق ولما كانت الدنيا والاخرة متقابلتان
متحاذيتان عارضتان للجوهر النوراني البشري وجب عند التوجه الى الكعبة القدس
خلع النعلين واطراحهما كما وجب عند الاحرام بل نترقى الى حضرة الربوبيه مرة

اخرى

اخرى ونقول ان كان في تلك الحضرة شيء بواسطته تنتقش العلوم المفصلة في
الجواهر القابلة لها فمثاله القلم وان كان في تلك الجواهر القابلة ما بعضه سابق
الى التلقي ومنها ينتقل الى غيرها فمثاله اللوح والكتاب والرق المنشور وان كان
لهذه الحضرة المشتملة على اليد واللوح والقلم والكتاب ترتيب منظوم فمثاله الصورة
وان كان يوجد للصورة الانسية نوع ترتيب على هذه المشاكلة فهي على صورة الرحمن
وفرق بين ان يقال على صورة الرحمن وبين ان يقال على صورة الله لان الرحمة الالهية
صورته بهذه الصورة ثم انعم على آدم فاعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع اصناف
ما في العالم حتى كانه كل ما في العالم او هو نسخة من العالم مختصرة وصورة آدم اعني
بهذه الصورة وهي مكتوبة بخط الله فهو الخط الالهي الذي ليس برقم حروف اذ يتنزه
خطه عن ان يكون رقوما وحروفا كما يتنزه كلامه عن ان يكون صوتا وحرفا وقلمه
عن ان يكون خشبا او قصبا ويده عن ان يكون لحما وعظما ولولا هذه الرحمة لعجز
الادمي عن معرفة الرب تعالى اذ لا يعرف الله ربه الا من عرف نفسه فلما كان هذا
من اثار الرحمة صار على صورة الرحمن لا على صورة الله فان الحضرة الالهية غير
حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة الربوبية ولذلك امر اللائذ بجميع هذه
الاسماء فقال قل اعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس ولولا هذا المعنى لكان
قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورة الرحمن غير منظوم بل كان ينبغي ان
يقول على صورته واللفظ الوارد في الصحيح الرحمن وكان تمييز حضرة الملك عن حضرة
الالهية والربوبية يستدعي شرحا طويلا فلنتجاوز ونكتفي من الانموذج هذا
القدر فان هذا بحر لا ساحل له وان وجدت في نفسك نفورا عن هذه الامثال
فانس قلبك بقوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها الاية فانه
كيف ورد في التفسير ان الماء هو المعرفة والقرآن والاودية القلوب خاتمة واعتذار

لا تظنن من هذا الانموذج وطريق ضرب الامثال انها رخصة منى فى رفع الظواهر
او اعتقاد فى ابطالها حتى اقول مثلا لم يكن مع موسى عليه السلام نعلان ولم يسمع
الخطاب بقوله اخلع نعليك حاش لله فان ابطال الظواهر راى الباطنية الذين
نظروا باعين عورا الى احد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا
وجهه كما ان ابطال الاسرار مذهب الحشوية الذين يقولون بمجرد الظاهر فالذى
يقول بمجرد الظاهر حشوى والذى يقول بمجرد الباطن باطنى والذى يجمع بينهما كامل
ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل
عن على موقوفا عليه بل اقول فهم موسى من خلع النعلين اطراح الكونين فامتثل
الامر ظاهرا بخلع النعلين وباطنا باطراح العالمين وهذا هو اعتبار من يرى العبور
من الشى الى غيره ومن الظاهر الى السر وفرق بين ان يسمع قول رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا يدخل الملائكة بيتا فيه كلب فيعبر عن الكلب فى البيت بالقوة الغضبية
ويقول ليس الظاهر مراد بل اراد تخلية بيت القلب عن كلب الغضب لانه يمنع المعرفة
التى هى من انوار الملائكة اذ الغضب غول العقل وبين من يمتثل الامر فى الظاهر ثم
يقول الكلب ليس كلبا للصورة بل لمعناه وهو السبعية والضراوة فاذا كان حفظ
البيت الذى هو مقر الشخص والبدن واجبا عليه ان يحفظ عن صورة الكلب فلان
يجب حفظ بيت القلب وهو مقر الجوهر الحقيقى الخاص عن شره الكلبية كان اولى
فانا من يجمع بين الظاهر والسر جميعا فهو الكامل وهو المعنى بقولهم الكامل من لا
يطفى نور معرفته نور ورعه ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك احد من حدود
الشرع مع كمال البصيرة وهذه مغلطة منها وقع بعض السالكين فى الاباحة
وطى بساط الاحكام ظاهرا حتى انه ربما ترك احدهم الصلاة وزعم انه دائما فى الصلاة
بسره وهذا اشد مغلطة الحمقى من اهل الاباحة الذين ياخذون فى الترهات

كقول بعضهم ان الله غنى عن عملنا وكقول بعضهم ان الباطن مشحون بالخبائث
ليس يمكن تزكيته منها ولا مطمع فى استيصال الغضب والشهوة لظنه انه مامور
باستيصالها وهذه حماقات فاما ما ذكرناه من بعضهم فهو كبوة جواد وهفوة
سالك اخذه الشيطان ودلاه بحبل الغرور وارجع الى حديث النعلين فاقول ظاهر
خلع النعلين منبه على ترك الكونين فالمثال فى الظاهر حق واداؤه الى السر الباطن
حقيقة واهل هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سياتى فى معنى الزجاجة
لان الخيال الذى يتخذ من طينة المثال صلب يحجب عنك الاسرار ويحول بينك وبين
الانوار ولكن اذا صفى صار كالزجاج الصافى غير حايل عن الانوار بل صار مع ذلك
مؤديا للانوار وبل صار مع ذلك حافظا للانوار عن الانطفاء بعواصف الرياح
فاعلم ان العالم الكثيف الخيالى السفلى صار فى حق الانبياء زجاجة ومشكاة
الانوار ومصفاة الاسرار ومرقاة الى العالم الاعلى وبهذا يعرف ان المثال الظاهر
حق ووراءه سر وقس على هذا النور والطور وغيرها دقيقة اذ قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم رايت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبوا فلا تظنن انه لم
يشاهد ذلك بالبصر كذلك بل راه فى يقظة كما يراه النايم فى نومه وان كان عبد الرحمن
مثلا نايما فى بيته فان النوم انما اثر فى مشاهدة المشاهدات لقهره سلطان الحواس ٧
ليظهر الباطن الآلهى فان الحواس شاغله وجاذبة لصاحبها الى عالم الحس وصارفة
وجهه عن عالم الغيب والملكوت وبعض الانوار النبوية قد يستعلى ويستولى
بحيث لا يستجره الحواس الى عالمها ولا يشغله فيشاهد فى اليقظة ما يشاهده غيره
فى المنام ولكنه اذا كان فى غاية الكمال لم يقتصر ادراكه على محض الصورة المبصرة
بل عبر عنه الى السر فانكشف ان الايمان جاذب الى الجنة وهو العالم الاعلى والمال
جاذب الى الحياة الحاضرة وهو العالم الاسفل فان كان الجاذب الى اسفل اقوى او مقاوما

المجاذب الآخر صدعن المسير الى الجنه وان كان جاذب الايمان اقوى اورث عسرا وبطوا
فى سيره فيكون مثاله من عالم الشهادة المحبو فلذلك تجلى له انوار الاسرار من وراء
زجاجات الخيال ولذلك لا يقتصر حكمه على عبد الرحمن بن عوف وان كان ابصاره
مقصورا عليه بل يحكم به على كل من قوى ايمانه وكثرت ثروته كثرة تزاحم الايمان ولكن
لا تقاومه لرجحان قوة الايمان فهذا يعرفك كيفية ابصار الانبياء الصور وكيفية
مشاهدتهم المعانى من وراء الصور والاغلب ان يكون المعنى سابقا الى المشاهدة
الباطنة ثم يشرق منه على الروح الخيالى فينطبع الخيال بصورة موازية للمعنى محاكية
له وهذا النمط من الوحى فى اليقظة يفتقر الى التاويل كما انه فى النوم يفتقر الى التعبير
والواقع منه فى النوم نسبة الى الخواص النبوية نسبة الواحد الى ستة واربعين
والواقع فى اليقظة نسبته اعظم من ذلك واظن ان نسبته اليه نسبة الواحد
الى الثلث فان الذى انكشف لنا من الخواص النبوية تنحصر شعبتها فى ثلثة اجناس
وهذا واحد من تلك الاجناس الثلثة القطب الثانى فى بيان مراتب الارواح البشرية
النورانية اذ بمعرفتها تعرف امثلة القرآن فالاول منها الروح الحساس وهو الذى
يتلقى ما تورده الحواس الخمس وكانه اصل الروح الحيوانى واوله اذ به يصير الحيوان
حيوانا وهو موجود للصبى الرضيع الثانى الروح الخيالى وهو الذى يستثبت ما اورده
الحواس ويحفظه مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقلى الذى فوقه عند الحاجة
اليه وهذا لا يوجد للصبى الرضيع فى مبداء نشوه ولذلك اذا اولع لياخذه فاذا
غيب عنه ينساه ولا ينازعه نفسه اليه الى ان يكبر قليلا فيصير بحيث اذا
غيب عنه بكى وطلب لبقاء صورته فى خياله وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات
دون بعض ولا يوجد للفراش المتهافت على النار لانه يتصد النار لشغفه بضياء
النهار فيظن ان السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقى نفسه عليه فيتاذى

به ولكنه اذا جاوزه ودخل فى الظلمة عاوده مرة بعد اخرى ولو كان له الروح
الحافظ المستثبت لما اداه الحس من الالم لما عاوده بعد ان تضرر به مرة واما الكلب
اذا ضرب مرة بخشبة فارى له الخشبة بعد ذلك من يعدهرب الثالث الروح العقلى
الذى به يدرك المعانى الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الانسى الخاص ولا يوجد
للبهايم ولا للصبيان ومدركاته المعارف الضرورية الكلية الرابع الروح الفكرى
وهو الذى ياخذ المعارف العقلية المحضة فيوقع بينها تاليفات وازدواجات
ويستنتج منها معارف شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين الف بينهما واستفاد
منهما نتيجة اخرى ولا يزال يتزايد كذلك الى غير النهاية وبعض الاولياء وفيه يتجلى
لوايح الغيب واحكام الاخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض بل من
المعارف الربانية التى يقصر دونها الروح العقلى والفكرى واليه الاشارة بقوله
تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان
ولكن جعلناه نورا نهدى به الاية ولا تبعد ايها المعتكف فى عالم العقل ان يكون
وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر فى العقل كما لا يبعد كون العقل طورا
وراء التميز والاحساس ينكشف منه عوالم وعجايب يقصر عنها الاحساس والتميز
فلا تجعل اقصى الكمال وقفا على نفسك فان اردت مثالا مما نشاهده من جملة
خواص بعض البشر فانظر الى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع
احساس وادراك ويحرم عنه بعضهم حتى لا يميز عند الالحان الموزونة من
المزحفه وانظر كيف عظمت قوة الذوق فى طايفة حتى استخرجوا بها الموسيقى
والاغانى والاوتار وصنوف الدستانات التى منها المحزن والمطرب ومنها
المضحك ومنها المبكى ومنها القاتل ومنها الموجب للغشى وانما يقوى على
استنباط هذه الانواع من يقوى له اصل الذوق واما العاطل عن خاصية

الخامس الروح القدسى النبوى الذى يختص به

هذا الذوق فيشارك في سماع الصوت ويضعف فيه هذه الآثار وهو يتعجب من
صاحب الوجد والغشي ولو اجتمع العقلاء كلهم من ارباب الذوق على تفهيمه
معنى الذوق لن يقدروا عليه فهذا مثال في امر خسيس يمكن قربه الى فهمك فقس
به الذوق الخاص النبوي فاجتهد ان تصير بالاقيسة التي ذكرناها والتنبيهات
التي رمزنا اليها من اهل العلم فان لم تقدر فلا اقل من ان تكون من اهل الايمان
بها يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات والعلم فوق الايمان
والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس وعرفان والايمان قبول مجرد
بالتقليد وحسن الظن باهل الوجدان وباهل العرفان واذا عرفت هذه الارواح
الخمسة فاعلم انها بجملتها انوار اذ بها يظهر اصناف الموجودات والحسي والخيالي
منها وان كان يشارك فيهما البهائم لكن الذي للانسان منه نمط اخر اشرف واعلى
اما خلق البهائم فلتكون آلتها في طلب غذائها وفي تسخرها للادمي وانما خلق
للادمي ليكون شبكة له يقتنص بها من العالم الاسفل مبادي المعارف الدينية
الشريفة اذ الانسان اذا ادرك بالحس شخصا معينا اقتنص عقله منه معنى عاما
مطلقا كما ذكرناه في مثال عبد الرحمن بن عوف واذا عرفت هذه الارواح الخمسة
فلنرجع الى غرض الامثلة اعلم ان القول في موازنة هذه الارواح الخمسة للمشكاة
والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت يمكن تطويله لكني اوجز واقتصر على التنبيه
على طريقه فاقول اما الروح الحساس فاذا نظرت الى خاصيته وجدت انواره
خارجة من ثقب عدة كالعينين والاذنين والمنخرين وغيرها فاوفق مثال
له في عالم الشهادة المشكاة واما الروح الخيالي فنجد له خواص ثلثا احدها انه
من طينة العالم السفلي الكثيف لان الشيء المتخيل ذو مقدار وشكل وجهات
محصورة مخصوصة وهو على نسبة من المتخيل من قرب وبعد ومن شأن

الكثيف الموصوف باوصاف الاجسام ان يحجب عن الانوار العقلية المحضة
التي تنزه عن الوصف بالجهات والمقادير والقرب والبعد الثانية ان هذا
الخيال الكثيف اذا صفي ورقق وهذب صار موازنا للمعاني العقلية ومؤديا
لانوارها وغير حائل دون اشراق نورها الثالثة ان الخيال الكثيف في بداية
الامر يحتاج الجسد ليضبط به المعارف العقلية فلا يضطرب ولا يتزلزل
ولا تنتشر انتشارا يخرج عن الضبط فنعم المعين المثالات الخيالية للمعارف
العقلية وهذه الخواص الثلث لا تجدها في العالم الشهادة بالاضافة الى
الانوار المبصرة الا للزجاجة فانها في الاصل من جوهر كثيف لكن صفي ورقق
فيكون حافظا للسراج اذا احتوى عليه عن الانطفاء بالرياح العاصفة
والحركات العنيفة فهو اوفق مثال له واما الثالث وهو الروح العقلي الذي
به ادراك المعارف الشريفة الالهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح
وقد عرفت هذا فيما سبق من بيان معنى كون الانبياء سرجا منيرة واما الرابع
وهو الروح الفكري فمن خاصيته انه يبتدي من اصل واحد ثم يتشعب منه شعبتان
وهكذا الى تكثير الشعب بالتقسيمات العقلية ثم يفضي بالاخرة الى نتايج هي
ثمراتها ثم تلك الثمرات تعود فتصير بذورا لامثالها اذ يمكن ايضا تلقيح بعضها
بالبعض حتى يتمادى الى ثمرات وراءها كما ذكرناه فبالحري ان يكون مثاله من هذا
العالم الشجرة واذا كانت ثمرتها مادة لتضاعف انوار المعارف وثباتها وبقائها
فبالحري ان لا تمثل بشجرة السفرجل والتفاح والرمان وغيرها بل من جملة ساير
الاشجار بالزيتونة خاصة لان لب ثمرتها هو الزيت الذي هو مادة المصابيح
ويختص به من بين ساير الادهان بخاصية زيادة الاشراق مع قلة الدخان
والشجرة التي تنبت ثمرتها ويكثر تسمى مباركة فالذي لا تتناهى ثمرتها الى حد محدود

اولى ان تسمى شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية المحضة خارجة عن
قبول الاضافة الى الجهات والقرب والبعد فبالحرى ان تكون لا شرقية ولا غربية
والخامس وهو الروح النبوى القدسى المنسوب الى الاوليآء اذا كانت فى غاية الشروق
والصفآء وكانت الروح المفكرة منقسمة الى ما يحتاج الى تعليم وتنبيه ومدد من
الخارج وما لا يحتاج الى ذلك بل يكون لشدة الصفآء كانه تتنبه من نفسه بغير
مدد من خارج فبالحرى ان يعبر عن مثل هذا الصافى البالغ فى الاستعداد
بانه يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار اذ فى الاوليا من يكاد يستغنى عن
مدد الملآئكة فهذا المثال موافق لهذا القسم واذا كانت هذه الارواح مترتبة
بعضها على بعض فالحسى هو الاول وهو كالتوطئة والتمهيد للروح الخيالى اذ لا
يتصور الخيال الا موضوعا بعده والفكرى والعقلى بعدها فبالحرى ان يكون
الزجاجة للمصباح كالمحل والمشكاة كالمحل للزجاجة فيكون المصباح فى زجاجة
والزجاجة فى مشكاة واذا كانت هذه كلها انوارا بعضها فوق بعض فبالحرى
ان يكون نورا على نور خاتمة هذا المثال انما يصح لقلب المومن او لقلوب الاوليا
والانبيآء لا لقلوب الكفار فان النور يراد به الهداية والمصروف عن طريق الهدى
مظلم بل اشد من الظلمة لان لا تهدى الا الى الباطل كما ان النور لا تهدى الا
الى الحق وعقول الكفار انتكست وكذلك سائر ادراكاتهم وتعاونت على
الاضلال فى حقهم فمثالهم كرجل فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه
سحاب ظلمات بعضها فوق بعض البحر اللجى هو الدنيا وما فيها من الاخطار المهلكة
والاشغال المردية والكدورات العميه والموج الاول موج الشهوات الداعية الى
الصفات البهيميه والاشتغال باللذات الحسيه وقضاء الاوطار الدنيوية
حتى ياكلون ويتمتعون كما تاكل الانعام وبالحرى ان يكون هذا الموج مظلما فان

حب الغنى يعمى ويصم والموج الثانى الصفات السبعية الباعثة على الغضب
والعداوة والبغضآء والحقد والحسد والمباهات والتفاخر والتكاثر وبالحرى
ان يكون مظلما ايضا لان الغضب غول العقل وبالحرى ان يكون هو الموج الاعلى
لان الغضب فى الاكثر مستول على الشهوات واغلب على اللذات المشتهاة
واما الشهوة فلا تقادم الغضب الهايج اصلا واما السحاب فهو الاعتقادات
الخبيثة والظنون والخيالات الفاسدة التى صارت حجابا بين الكافر وبين
الايمان ومعرفة الحق والاستضآء بنور الشمس القرآن والعقل فان خاصية السحاب
ان يحجب اشراق نور الشمس واذا كانت هذه كلها مظلمة فبالحرى ان يكون الظلمات
بعضها فوق بعض واذا كانت هذه الظلمات تحجب عن معرفة الاشيآء القريبة
فضلا عن البعيدة ولذلك حجب الكفار عن معرفة عجايب احوال رسول الله صلى
الله عليه وسلم مع قرب متناوله وظهوره بادنى تامل فبالحرى ان يعبر عنه
بانه لو اخرج يده لم يكد يراها واذا كانت منبع الانوار كلها من النور الاول الحق
كما سبق فبالحرى ان يعتقد كل موحد ان من لم يجعل الله له نورا فما له من نور •
فيكفيك هذا القدر من اسرار هذه الاية فاقنع والسلام • من مشكاة الانوار
للامام ابى حامد الغزالى قدس سره ان المشهور ان وضع المفردات ليس لافادة
مسمياتها لاستلزامها الدور ومعنى ذلك انه ليس الغرض من وضع المفردات ان
يحصل معانيها فى ذهن السامع ابتداء لان الوضع لكونه نسبة بين اللفظ
والمعنى يتوقف العلم به على العلم بكل من اللفظ والمعنى فلو توقف العلم بالمعنى
على العلم بالوضع لزم الدور بل الغرض منه اخطار المعنى فى ذهن السامع ليحكم عليه
او به وما قيل فى دفع الدور ان فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع
وذا انما يتوقف على العلم بالمعنى لا من اللفظ فلا بد من ارجاعه الى ما ذكر من الاخطار

بالبلد والاخلا يجدى بطايل قيل لا وجه لتخصيص هذا البحث بالمفردات فان وضع
المركبات ايضا لو كان لافادة معانيها لزم الدور بعين ما ذكر فى المفردات فان
المركبات ايضا موضوعة بازاء معانيها فلو توقف العلم الخ وان شئت ان تقف
على حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فاقول ان من الاوضاع ما يجب
فيه ملاحظة المعنى الموضوع له بخصوصه سواء كان المعنى كليا كوضع رجل او
جزئيا كوضع زيد وهذا يسمى وضعا شخصيا ومنها ما لا يجب فيه تلك الملاحظة
كما اذا لوحظ امور متكثرة فى ضمن مفهوم عام شامل لها وجعل ذلك المفهوم
مرآة لملاحظة تلك الامور ومن هذا القبيل وضع اسماء الاشارات والموصولات
والضماير وهذا يسمى وضعا عاما وكذا اذا لوحظ الفاظ كثيرة فى ضمن امر عام
شامل لها ولوحظ ايضا معان كثيرة فى ضمن امر عام شامل لها ووضع كل واحد
من تلك الالفاظ الكثيرة بازاء كل واحد من تلك المعانى المتكثرة وذلك كما يقال
كل لفظ على صيغة الفاعل فهو موضوع لمن قام به مدلول مصدره فيوضع بذلك
الوضع ضارب وعالم ومن هذا القبيل وضع ساير المشتقات وهذا الوضع يسمى
وضعا نوعيا والمركبات كلها موضوعة بهذا الوضع فاذا تمهد هذا فنقول
ان الموضوع بالوضع الشخصى لا يمكن ان يفيد مسماه بان يصوره فى ذهن السامع
ويحصل ابتداء لان العلم بوضعه لمعان موقوف على العلم بمعناه بخصوصه فلو
توقف العلم بمعناه بخصوصه على العلم بوضعه لمعناه لزم الدور واما الموضوع
بالوضع العام وكذا الموضوع بالوضع النوعى فلما لم يتوقف العلم بوضعهما لما
وضعا لهما على ملاحظتهما بخصوصهما بل كان يكفى فى العلم بوضعهما ملاحظة ما وضعا
لهما اجمالا فى ضمن امر عام امكن افادتهما لمسمياتهما من غير لزوم الدور فعلى هذا التحقيق
يكون الغرض من وضع المركبات افادة معانيها على ما قالوا لكن يلزم ان يكون اكثر

المفردات

المفردات من هذا القبيل لكونها موضوعة اما بالوضع المركبات النوعى والوضع
العام فيمكن ان يكون الغرض من وضعها افادة معانيها من غير لزوم الدور فى
تلك الافادة على خلاف ما صرحوا به لكن الحق احق بالاتباع هذا ما افاده المولى المحقق
على القوشجى **الوضع** هو كون الشئ مشارا اليه بالاشارة الحسية وتخصيص اللفظ
بالمعنى كما فى التلويح وقيل هو جعل اللفظ دليلا على المعنى وهو من صفات الواضع
والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد
السامع مراد المتكلم او ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع والوضع عند الحكماء
هيئة عارضة للشئ بسبب نسبتين نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اجزائه
الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود والوضع الحسى هو القاء الشئ المستعمل
كما فى قوله • متى اضع العمامة تعرفونى • وفى الراغب الوضع اعم من الحط • واذا
تعدى بعلى كان بمعنى التحميل واذا تعدى بعن كان بمعنى الازالة وتعيين اللفظ
للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة ان كان من جهة واضع اللغة وهو الله تعالى
او البشر على الاختلاف فوضع لغوى كوضع السماء والارض والا فان كان من جهة
الشارع فوضع شرعى كوضع الصوم والصلاة والا فان كان من قوم مخصوصين كاهل
الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص كوضع اهل المعانى الايجاز والاطناب
واهل البيان الاستعارة والكناية واهل البديع التجنيس والترصيع والا فهو عرفى
عام ان كان من اهل عرف عام كتطبيع الدابة والحيوان والواضع اذا تصور الفاظا
مخصوصة فى ضمن امر كلى وحكم حكما كليا بان كل لفظ مندرج تحته نوعيته للدلالة
بنفسه على كذا يسمى هذا الوضع وضعا نوعيا وهو ثلثة انواع وضع خاص لموضوع له
خاص كوضع علام اجناس الصيغ من فعل يفعل وغيرها مع جميع الهيئات الممكنة
المطاريات على تركيب ف ع ل فان كلها اعلام الاجناس للصيغ الموزونة هى بها

ووضع عام لموضوع له خاص كوضع عامة الافعال فانها موضوعة بالنوع بملاحظة
عنوان كلى شامل بخصوصيته كل نسبة جزئية من النسب التامة فالموضوع له
تلك النسب الجزئية الملحوظة بذلك العنوان الكلى بالوضع عام والموضوع له خاص
ووضع عام لموضوع له عام كالمشتقات مثل اسم الفاعل والمفعول والمصغر والمنسوب
وفعل الامر وفعل المبنى للمفعول الى غير ذلك مما يتعلق بالهيئات فانها ليست موضوعة
بخصوصياتها بل بقواعد كليه واذا تصور الواضع لفظا خاصا وتصور ايضا معنى
معينا اما جزئيا او كليا وعين ذلك اللفظ بعين ذلك المعنى او كل ما يصدق عليه
ذلك المعنى يسمى هذا الوضع وضعا شخصيا وح اما ان يكون الوضع والموضوع له
خاصين بان يتصور معنى جزئيا ويعين اللفظ بازائه كعامة كالاعلام الشخصية
فانها اسماء تعين مسماها من غير قرينة او يكون عامين بان يتصور معنى كليا
ويعين اللفظ بازآئه كعامة النكرات او يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا
لكل واحد من تلك الجزئيات كالمضمرات والموصولات واسماء الاشارات واسماء الافعال
والحروف وبعض الظروف كاين وحيث وغيرهما مما يتضمن معنى الحرف واما كون
الوضع خاصا والموضوع له عاما فغير معقول لاستحالة كون جزئى آلة لملاحظة
كلى والموضوعات اللغوية هى الالفاظ الدالة على المعانى ويعرف بالنقل تواترا
كالسماء والارض او بالنقل آحادا كالقرء للطهر والحيض او باستنباط العقل
من النقل كالجمع المحلى باللام للعموم فانه نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه
وكل ما صح الاستثناء مما لا حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى فيستنبط العقل
من هاتين المقدمتين النقليتين عموم الجمع المحلى باللام ليحكم بعمومه ولا يشترط
مناسبة اللفظ للمعنى فى وضعه عند الجمهور واعلم ان دلالة الالفاظ على معنى
دون معنى لا بد لها من مخصص لتساوى نسبته من جميع المعانى فذهب المحققون

الى ان المخصص هو الواضع وتخصيص وضعه لهذا دون ذلك هو ارادة الواضع
والظاهر ان الواضع هو الله تعالى على ما ذهب اليه الاشعرى من انه تعالى
وضع الالفاظ ووقف عباده عليها تعليما بالوحى او بخلق علم ضرورى فى واحد او
جماعة وليست دلالة اللفظ على المعنى لذاته كدلالته على اللافظ والا لوجب ان
لا يختلف اللغات باختلاف الامم ولوجب ان يفهم كل احد معنى كل لفظ لامتناع
انفكاك الدليل عن المدلول ثم ان اللفظ الدال على المعنى له جهتان جهة ادراكه
بالذهن وجهة تحققه فى الخارج فهل الوضع له باعتبار الجهة الاولى او الثانية
او من غير نظر الى شئ منهما ففيه ثلثة مذاهب احدها انه موضوع للمعنى الخارجى
لا الذهنى والثانى انه موضوع للمعنى الذهنى وان لم يطابق الخارج لدوران
الالفاظ مع المعانى الذهنية وجودا وعدما فان من راى شبحا من بعيد تخيله
طللا فاذا تحرك فظنه شجرا اسماه شجرا فاذا قرب منه وراه رجلا سماه رجلا والثالث
انه موضوع للمعنى من حيث هو من غير تقييد بخارجى وذهنى واستعماله فى ايهما
كان استعمال حقيقى وليس لكل معنى لفظ موضوع له فان من المعانى ما لم يوضع
له لفظ كانواع الروايح والوضع يخص الحقيقة والاستعمال يعمها والمجاز والكناية
ايضا والادلة الدالة على تعيين الواضع ضعيفة • من تعريفات ابى البقا الكفوى

الوحى

هو الكلام الخفى يدرك بسرعة ليس فى ذاته مركبا من حروف مقطعة تتوقف على
تموجات متعاقبة فى الانوار ان موسى عليه السلام تلقى من ربه كلمات كلاما تلقيا
روحانيا ثم تمثل ذلك الكلام لبدنه وانتقل الى الحس المشترك فانتقش به من غير
اختصاص ببعض وجهة وهو كما نص عليه على ثلثة انواع بلا واسطة بل بخلق
الله فى قلب الموحى اليه علما ضروريا بادراك ما شاء الله ادراكه من الكلام النفسى

القديم بذاته تعالى وهذه حالة محمدية ليلة الاسراء على مذهب طايفة او بواسطة
خلق الاصوات فى بعض الاجسام كحال موسى عليه السلام او بارسال الملك وتمثل
الملك من النوع الاول وهذا غالب احوال الانبياء والى الاول اشير بقوله تعالى
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا والى الثانى بقوله او من وراء حجاب والى الثالث
او يرسل رسولا والثانى منها قد يطلع عليه غير الموحى اليه كما سمع السبعون حين
مضوا الى الميقات ما سمعه موسى عليه السلام والثالث يشارك فيه الملك واما الاول
فهو مكتتم اى اكتتام ثم ان المتلقى ما هو من قبله تعالى لا بد له من استعداد خاص
لذلك والقابلية للفهم من قبل غيره تعالى لا يوجب الاستعداد للتلقى من
جنابه الاقدس للتفاوت البين بين الحالين والتعبير بالتعليم فى آدم عليه السلام
للتقريب الى الفهم لانه الاصل المتعارف الجارى بين افراد الناس بطريق الانباء
القولى ولا يمنع استعداد الملايكة للتلقى من قبله تعالى فيما يجانس فطرتهم
الاستفادة من آدم بطريق الانباء وقد استعد له آدم عليه السلام بحسب مجانسة
فطرية ومناسبة جبلية وملخص ما قاله ابو على فى بعض رسايله هو ان وصفه
تعالى بكونه متكلما لا يرجع الى ترديد العبارات ولا الى احاديث النفس والفكر
المختلفة التى صارت العبارات دلايل عليها بل فيضان المعلوم منه تعالى على
لوح قلب النبى عليه السلام بواسطة القلم النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال
والملك المقرب فيلقى النبى عليه السلام بواسطة الملك وقوة التخيل تلك العلوم ~~فيتلقى~~
وبتصورها بصورة الحروف والاشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغا فتنتقش
تلك العبارات والصور فيه فيسمع منها كلاما منظوما ويرى شخصا بشريا
فيتصور فى نفسه الصافية صورة الملقى والملقى كما تتصور فى المرآة المجلوة
صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية وتارة بعبارة

العربية

العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد فذلك هو سماع الملايكة ورؤيتها
وكل ما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب وكل ما
عبر عنه بعبارة نفسه فذلك هو اخبار النبوة فلا يرجع هذا الى خيال بذهن
محسوس مشاهد لان الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس الظاهرة وتارة يتلقاها
من المشاعر الباطنة فنحن نرى الاشياء بواسطة الحس والنبى يرى الاشياء
بواسطة قوى الباطنة ونحن نرى ثم نعلم والنبى يعلم ثم يرى من تعريفات ابى البقاء المذكور

فصل فى ذكر عشق الظرفاء

والفتيان للاوجه الحسان اعلم انه اختلفت آراء الحكماء فى هذا العشق وماهيته
وانه حسن او قبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر
مساويه ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن اهله
وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلله واسبابه معانيه وغاياته
ومنهم من زعم انه مرض نفسانى ومنهم من قال انه جنون الهى والذى يدل
عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق وملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها
العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعنى الالتذاذ الشديد بحسن الصورة
الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمايل اللطيفة وتناسب الاعضاء
وجودة التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية فى نفوس اكثر
الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التى يترتب
عليها المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مباد
فاضلة لاجل غايات شريفة اما المبادى فلانا نجد نفوس اكثر الامم التى لها تعليم العلوم
والصنايع والآداب والرياضات مثل اهل الفارس واهل العراق واهل الشام
والروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنايع اللطيفة والآداب الحسنة

غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذى منشاؤه استحسان شمايل المحبوب
ولم نجد احدا ممن له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خاليا
عن هذه المحبة فى اوقات عمره ولكن وجدنا ساير النفوس الغليظة والقلوب
القاسية والطبايع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج خالية عن هذا
النوع من المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال
طلبا للنكاح والسفاد كما فى طباع ساير الحيوانات المركوزة فيها حب الازدواج
والسفاد والغرض منها فى الطبيعة بقاء النسل وحفظ الصور فى هيولاتها
بالجنس والنوع اذ كانت الاشخاص دايمة السيلان والاستحالة واما الغاية
فى هذا العشق الموجود فى الظرفاء وذوى لطافة الطبع فلما ترتب عليه من
تاديب الغلمان وتربية الصبيان وتدريبهم وتعليمهم العلوم الجزئيه
كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنايع الدقيقة والاداب
الحميده والاشعار اللطيفة الموزونه والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص
والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك من الكمالات
النفسانيه فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الاباء والامهات
فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستاذين والمعلمين وحسن توجههم
والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن اجل ذلك اوجدت العنايه
الربانيه فى نفوس الرجال البالغين رغبة فى الصبيان ومحبة وتعشقا للغلمان
الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم لتاديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم
الناقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة فى ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله
هذه الرغبة والمحبة فى اكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلا بد فى ارتكاز
هذا العشق النفسانى فى النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية

من فايدة حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التى ذكرناها
فلا محالة يكون وجود هذا العشق فى الانسان معدودا من جملة الفضايل
والمحسنات لا من جملة الرذايل والمقبحات ولعمرى ان هذا العشق يترك النفس
فارغة عن جميع الهموم الدنياويه الا هما واحدا فمن حيث يجعل الهموم هما واحدا هو
الاشتياق الى رؤية جمال انسانى فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه
بقوله ولقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم وبقوله ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك
الله احسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الآخر الصورة الظاهرة الكاملة
او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن
بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك ان هذا العشق
النفسانى للشخص الانسانى اذا لم يكن مبدؤه افراط الشهوة الحيوانيه بل استحسان
شمايل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه وتناسب حركاته
وافعاله وغنجه ودلاله معدود من جملة الفضايل وهو يرقق القلب ويزكى
الذهن وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة ولاجل ذلك امر مشايخ مريديهم
فى الابتدا بالعشق وقيل العشق العفيف ادنى سبب فى تلطيف النفس وتنوير
القلب وفى الاخبار ان الله جميل يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات
شهيدا وتفصيل المقام ان العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى والى مجازى والعشق
الحقيقى هو محبة الله وصفاته وافعاله من حيث هى افعاله والمجازى ينقسم الى نفسانى
والى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق المعشوق
فى الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمايل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى
هو الذى يكون مبداه شهوة بدنيه وطلب لذة بهيميه ويكون اكثر اعجاب العاشق
بظاهر المعشوق ولونه واشكال اعضايه لانها امور بدنيه والاول مما يقتضيه

لطافة النفس وصفآئها والثانى مما يقتضيه النفس الامارة ويكون فى الاكثر مقارنا
للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانيه للقوة الناطقة بخلاف الاول فانه
فانه يجعل النفس شبقه ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيئا
باطنا مخفيا عن الحواس فينقطع عن الشواغل الدنيويه ويعرض عما سوى معشوقه
جاعلة جميع الهموم هما واحدا فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى اسهل على
صاحبه من غيره فانه لايحتاج الى الانقطاع عن اشيا كثيرة بل يرغب عن واحد
الى واحد لكن الذى يجب التنبيه عليه فى هذا المقام ان هذا العشق وان كان
معدودا من جملة الفضايل الا انه من الفضايل التى يتوسط الموصوف بها بين
العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانيه ومثل هذه الفضايل لايكون محمودة
شريفة على الاطلاق فى كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس
بل ينبغى استعمال هذه المحبة فى اواسط السلوك العرفانى وفى حال ترقيق النفس
وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانيه
واما عند استكمال النفس العلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم
الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغى لها عند ذلك الاشتغال بعشق
هذه الصور المستحسنة اللحمية والشمايل اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع
من هذا المقام ولهذا قيل المجاز قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة
الى عالم الحقيقة فالرجوع اليها وقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحا معدودا
من الرذايل ولايبعد ان يكون اختلاف الاوايل فى مدح العشق وذمه من هذا السبب
الذى ذكرناه او من جهة انه يشتبه العشق العفيف النفسانى الذى منشاؤه لطافة
النفس واستحسانها لتناسب الاعضآء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة
التركيب بالشهوة البهيمية التى منشاؤها افراط القوة الشهوانيه واما الذين ذهبوا

الى ان هذا العشق من فعل البطالين الفارغين الهمم فلانهم لاخبرة لهم بالامور
الخفية والاسرار اللطيفة ولايعرفون من الامور الا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة
ولم يعلموا ان الله تعالى لايخلق شيئا فى جبلة النفوس الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة
واما الذين قالوا انه مرض نفسانى او قالوا انه جنون الهى فانما قالوا ذلك من اجل
انهم راوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض
وغؤور العيون والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبداه فساد
المزاج واستيلاء المرة السوداء وليس بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتداءات
من النفس ولاتم اثرت فى البدن فان من كان دايم الفكر والتامل فى امر باطنى كثير
الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت فيه قواه البدنيه الى جانب الدماغ وينبعث
من كثرة الحركات الدماغيه حرارة شديدة تحرق الاخلاط الرطبة وتفنى الكيموسات
الصالحة فيستولى اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما
يتولد منه الماليخوليا وكذا الذين زعموا انه جنون الهى فانما زعموا من اجل انهم لم يجدوا
دواء يعالجون ولا شربة يسقونها فيبرئون مما هو فيه من المحنة الا الدعاء لله
بالصلاة والصدقة والرقى من الرهابين والكهنة وهكذا كان داب الحكماء والاطبا
اليونانيين فكانوا اذا اعياهم مداواة مريض او معالجة عليل ويئسوا منه
حملوه الى هيكل عباداتهم وامروا بالصلاة والصدقة وقربوا قربانا وسالوا
اهل دعايهم واحبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ المريض
سموا ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق هوى غالب فى
النفس نحو طبع مشاكل فى الجسد او نحو صورة مماثلة فى الجنس ومنهم من قال منشاؤه
موافقة الطالع فى الولاده فكل شخصين اتفقا فى الطالع فى الولادة درجة
او كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا ويكون البرجان متفقين فى بعض الاحوال

والانظار كالمثلثات وما شاكل ذلك كما عرفه المجحون وقع بينهما التعاشق ومنهم
من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا الا انه
كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من اى ضرب الاتحاد فان الاتحاد قد يكون
بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط وليس ذلك يتصور في حق النفوس
ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدنى العاشق والمعشوق فى حالة الغفلة والذهول
او النوم نعلم يقينا انه بذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات النفوس
لا من صفات الاجرام بل الذى يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذى بينا
فى مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل
واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس
العاشقة متحدة بصورة معشوقه وذلك بعد تكرار المشاهدات وتوارد الانظار
وشدة الفكر والذكر فى اشكاله وشمايله حتى يصير متمثلا صورته حاضرة متقررة
فى ذات العاشق وهذا وما اوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد
من الاذكيا مجال الانكار فيه وقد وقع فى حكايات العشاق ما يدل على ذلك
كما روى ان مجنون العامرى كان فى بعض الاحايين مستغرقا فى العشق بحيث جاءت
حبيبته ونادته يا مجنون انا ليلى فما التفت اليها وقال لى عنك عنى بعشقك
فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهى المعشوقة بالذات لا الامر الخارجى
وهو ذو الصورة لا بالعرض كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج
عن التصور واذا تبين وصح اتحاد العاقل بالمعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة
المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد
صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه
والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر شعر

انا من اهوى ومن اهوى انا • نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنى ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا

ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققناه وذلك من خاصية
الامور الروحانية والاحوال النفسانية واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن
فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير بل التحقيق ان لا يوجد
وصال فى هذا العالم ولا يصل ذات الى ذات فى هذه النشاة ابدا وذلك من جهتين
احدهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب بالغيبة والفقد
لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه
عين الانفصال الا انه لما لم يدخل بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا
حدث سطح فى خلالها قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن
الكثرة فاذا كان حال الجسم فى حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد
به شى آخر او يقع الوصال بينه وبين شى والاخرى انه مع قطع النظر عما ذكرنا لا
يمكن الوصلة بين الجسمين الا بنحو تلاقى السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة
الجسم وذاته فانه لا يمكن وصول شئ من المحب الى ذات الجسم الذى للمعشوق لان
ذلك الشئ اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض نفسه او بدنه والثالث محال
لاستحالة انتقال العرض وكذا الثانى لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقى
بالاطراف والنهايات لا يشفى عليل طالب الوصال ولا يروى غليله واما الاول
فهو ايضا محال لان نفسا من نفوس لو فرض اتصالها فى ذاتها ببدن لكانت نفسا
له فيلزم حينئذ ان يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع ولاجل ذلك ان العاشق
اذا اتفق له ما كانت غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور فى مجلس
الصحبة معه يدعى فوق ذلك وهو تمنى الخلوة والمجالسة معه من غير حضور احد فاذا

سهل ذلك وخلا المجلس عن الاغيار تمنى المعانقه والتقبيل فان تيسر ذلك تمنى
الدخول فى لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغى ومع ذلك كله الشوق
بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قايلهم

اعانقها والنفس بعد مشوقة ◦ اليها وهل بعد العناق تدانى ◦
والثم فاها كى تزول حرارتى ◦ فيزداد ما القى من الهيجان ◦
كان فوادى ليس يشفى عليله ◦ سوى ان يرى الروحان يتحدان ◦

والسبب الذى فى ذلك ان المحبوب فى الحقيقة ليس هو العظم واللحم ولا شى من البدن
بل ولا يوجد فى عالم الاجسام ما تشتاقه النفس وتهواه بل صورة روحانية غير
موجودة فى هذا العالم ◦ من الهيات الاسفار الاربعة ◦ لصدر الدين الشيرازى
وهو كتاب جامع بين حكمة الاشراق والتصوف وليس له شهرة فى الديار الرومية
الا انا جلبنا نسخة منه من العراق فنسخت عليه نسخة او نسختان

حديث آخر

ثنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن يوسف النيسابورى ثنا احمد بن الخليل البغدادى
ثنا سويد بن معبد الانبارى ثنا على بن مسهر عن ابى يحيى القتات عن مجاهد عن
ابن عباس رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عشق فعف
وكتم ثم مات مات شهيدا قال الشيخ رحمه الله الشهادة هى الدرجة الثالثة من
النبوة قال الله تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين قال عليه السلام اثبت حراء فليس عليك الا نبى او صديق
او شهيد ورفع الله من اقدار الشهداء حين قال بل احياء عند ربهم وقال عليه السلام
ارواح الشهداء فى حواصل طير خضر تسرح فى الجنة وقال عليه السلام ما تعدون
الشهادة فيكم فقالوا القتل فى سبيل الله فقال ان شهداء امتى اذا قليل ثم عد سبعة

غير القتل فى سبيل الله ◦ المبطون ◦ والمطعون ◦ والحرق ◦ والغرق ◦ والهدم
والمراة تموت بجمع ◦ وفريسة السبع ◦ ان شاء الله تعالى ◦ فاخبر عليه السلام ان
هولاء ◦ كالمقتول فى سبيل الله تعالى ثم قال فى هذا الحديث ان من عشق فعف وكتم
ثم مات مات شهيدا فعد صاحب العشق فى هولاء والعشق اسم شنيع ووصف
عند بعض الناس فظيع وهو مع شناعة اسمه وبشاعة وصفه محل من مات
فيه هذا المحل فليس ذلك الا الحكمة فيه ومقاربة وصف هذا ونعته من اوصاف
ذلك اولئك ونعوتهم فاقول ذلك ان اوصاف هولاء الذين وصفهم الخبر
وعدهم فى الشهداء ليس من اكتسابهم ولا افعالهم بانفسهم وانما هو فعل
الله بهم من غير سبب موجب يكون ذلك منهم وكذلك العشق هو فعل الله بالعبد
من غير سبب موجب لذلك وان كان بدوه النظر او السماع فليس ذلك بموجب
له لان الانسان قد ينظر الى كثير من المستحسنات فلا يكون منه هذا الوصف ويسمع
بالاذكار فلا يظهر فيه هذا النعت اذا فالنظر والسماع ليسا بموجبين له فهو
اذا فعل الله به وقد قال افلاطون ما اعلم ما الهوى غير انى اعلم انه جنون الهى لا
محمود صاحبه ولا مذموم وقال يحيى بن معاذ لو وليت خزاين العذاب ما عذبت
عاشقا قط لانه ذنب اضطرار لا ذنب اختيار والعشق فى الجملة افراط المحبة ومجاوزة
حدها وذلك ان المحبة لها بداية ونهاية فبدايتها الموافقة ونهايتها العشق
واول المحبة عندنا الموافقة ثم الميل ثم الود ثم المحبة ثم الهوى ثم الوله ثم العشق
وللعشق درجات فالموافقة للطبع والميل للنفس والود للقلب والمحبة للفواد وهو
باطن القلب والهوى غلبة المحبة والوله زيادة الهوى والعشق فيض المحبة الى ساير
الجوارح وقال بعض العلماء العشق اسم لما زاد على المقدار الذى اسمه حب كما ان
السرف اسم لما زاد على المقدار الذى اسمه جود وقال احمد بن عيسى المصرى معنى

المحبة الاقبال على الشي والطاعة له والاستيناس به فاذا كمل وتم في معانيه
ينشا من ذلك الهوى وهو فراغ القلب من كل شي غير المحبوب فاذا كمل ذلك وتم في معانيه
ينشأ منه الصبابة وهو امتلاء القلب وفيضه فاذا استحكم على ذلك واستولى
على القلب ينشا منه العشق وهو تنسم روح راحة قرب من يحبه فاذا اجرى
ذلك الروح في القلب وضاق القلب به ينشو منه الشغف قال وهو احراق
القلب وقد قرى شغفها حبا بالعين والغين قيل الشغف راس القلب وراس
كل شي شعفه والشغف وعاء القلب وقيل غشاوه وقيل جلدة وقيل سويداه
وقيل وسطه قال واذا تغشاه الحب من راس القلب فهو الشعف واذا تغشاه من
وسطه فهو الشغف وقال الحسن الشغاف حجاب القلب والشغاف سويداوه
وهو العلقة السودا من جوف القلب قال فلو وصل الحب الى الشغاف يعني
سويدا القلب لماتت اي النفس وقال ابو عمرو بن العلا شغفها حبا اي خرق حبه شغاف
قلبها وهو حجاب القلب قال بعض الادبا اول ما يتولد العشق عن النظر والاستحسان
ثم يقوى فيصير مودة والموده سبب الارادة ومن ود انسانا ود ان يكون له
خلا ومن ود غرضا ود ان يكون له ملكا ثم تقوى المودة فتصير محبة والمحبة
سبب للطاعة ومن ذلك يقول

تعصي الاله وانت تظهر حبه ۝ هذا محال في القياس بديع
لو كان حبك صادقا لاطعته ۝ ان المحب لمن يحب مطيع

قال ثم تقوى المحبة فتصير خلة قال والخلة بين الادميين ان يكون محبة احدهما
قد تمكنت من صاحبه حتى اسقطت حجاب السراير بينه وبينه فصار متخللا
لسرايره مطلعا على ضمايره ويقال ان الخلة اخذت من تخلل المودة بين العظم واللحم
واختلاطها بالمخ والدم واذا قويت الخلة اوجبت الهوى قال والهوى اسم لانحطاط

المحب في محاب المحبوب وفي التوصل اليه بغير تمالك ثم تقوى الهوى فيصير عشقا
وقال رجل من المتكلمين كبير فيهم العشق طمع يتولد في القلب ويجتمع اليه مواد
من الحرص فكلما قوي ازداد صاحبه اهتياجا وقلقا وسهرا فتلتهب له الصفرا
المحترقة الدم فيستحيل الدم والصفرا فيصير سودا وغلبة السودا وطغيانها
يفسد الفكر فيرجو ما لا يكون ويتمنى ما لم يتم فيودي ذلك الى الجنون فربما قتل
العاشق في حال طغيان حال السودا عليه نفسه وربما مات غما وكمدا وربما اراد
ان يتنفس فيختنق نفسه في تامور قلبه وينضم عليه القلب ولا ينفرج حتى
يموت وربما ارتاح وتشوق الى من يحب فجاة فخرج نفسه فجاة فاخبر علما الامة
كالحسن وابي عمرو وبعض الادبا وطايفة من المتكلمين وجماعة من الفلاسفة
ان العشق يقتل ربما اوردنا من اقاويلهم وان سبب ذلك فساد الطبايع واختلاط
الامشاج وحركات القلب من الانضمام والانفراج وليس شي من ذلك من افعال
العباد ولا اكتسابهم لان العبد لا يملك قلبه قال عليه السلام لما نظر الى امراة
زيد يا مقلب القلوب ثبت قلبي لانه عليه السلام وجد في قلبه حالا لم يكن
يملكه لذلك قالت عايشه رضي الله عنها لو كان النبي صلى الله عليه وسلم كاتما
شيا من الوحي كتم هذه الاية واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت عليه امسك
عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله
احق ان تخشاه الاية وقد قال عليه السلام ان القلوب بين من اصابع الرحمن اصبعين
يقلبها كيف يشاء فافعال القلوب اكثرها ضرورات وانما يواخذ العبد ويلام
بما اكتسبه من افعال الجوارح وان كانت الباعث عليها خواطر القلب لذلك
قال عليه السلام من هم بسيئة لم تكتب عليه لانه شبيه الضرورة ولذلك رفق
العلما وارق الادبا لمن ابتلي بهذا البلا حتى شفع منهم شافع وساعد فيما لا

يأثم فيه مساعد فممن شفع فيه سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم شفع المغيث
الى بريره فيما روى عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما لما خيرت بريره رايت
زوجها يتبعها فى سكك المدينة ودموعه تسيل على لحيته قال فكلم العباس
النبى عليه السلام ان يشفع اليها قال فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم
زوجك وابو ولدك قالت اتأمرنى به يا رسول الله قال انما انا شافع قالت فان
كنت شافعا فلا حاجة لى فيه قال فاختارت نفسها فشفع النبى صلى الله
عليه وسلم ولم يلم ذو عذر ولم يتهم وقد شفع الحسن بن على رضى الله عنهما
ونوفل بن مساحق لقيس المجنون وانما فعلوا ذلك لانهم عذروا ولم يعذلوا
وراوا ذلك قدرا جرى عليهم وانهم لم يكتسبوا ذلك لانفسهم والحب الذى
هو اوسط المراتب الذى يرتقى منها الى العشق عجيب امره بديع شانه يغيب عن كثير
من الالام والملاذ ويحول بين صاحبه وبين كثير من المنافع والمضار لانه يعمى
ويصم قال عليه السلام حبك الشئ يعمى ويصم واقل ما فيه انه يذيب المخ
واللحم ويحل الجلد والعظم وفيه يقول الشاعر شعر

شكوت اليها الحب قالت كذبتنى ۝ الست ترى الاعضاء هناك كواسيا ۝
فلا حب حتى يلصق الجلد بالهوى ۝ عظاما حتى تستبين بوا لسيا ۝
وياخذك الوسواس من كلف بنا ۝ وتخرس حتى لا تجيب مناديا ۝

ولم يكن بنا رواية هذه الابيات لكنها انشدها كبار المشايخ قبلنا وانما اردنا
بذلك تنبيها لمن عسى تسمو همته الى الامر العظيم من محبة من ليس كمثله شئ فيرى
غفلة منه فليعرض نفسه على احوال هؤلاء فى شان محدث لا يضر ولا ينفع
سمعت بعض اصحابنا يقول سمعت الشبلى يقول وذكر قيس المجنون فقال كان اذا
سئل عن ليلى يقول انا ليلى فكان يغيب بليلى عن ليلى حتى يبقى بمشهد ليلى ويغيب

عن كل معنى

عن كل معنى سوى ليلى ويشهد الاشياء كلها بليلى فكيف تدعى محبة من ليس
كمثله شئ وانت صحيح مميز ترجع الى اوقاتك وما لوفاتك وحظوظك ولم تبذل
مجهودك لمعبودك ولا زهدت فى ذره منك مع ان بذل المجهود للمحبوب ادنى رتبة
عند القوم قال الشيخ لو تتبعنا ما وقع الينا من الحديث والحكايات بروايات
الائمة واهل الادب لطال وانما اردنا تصحيح هذه الحالة بشهادة الرسول لصاحبها
بالشهادة فى قوله من عشق فعف وكتم ثم مات مات شهيدا فشهادة الرسول
صلى الله عليه وسلم بالشهادة معلقة بشرطين هما العفة والكتمان والعفة
عفتان عفة عن مواقعة الفاحشة وارتكاب المحظور فقل ما يكون هذه
الصفة فى العاشق لانه يكون قد مات فيه شهوات النفس ومن كانت اوصافه
ما ذكرنا لا يكاد يكون فيه الشهوة وحركات الطبع والعفة الثانية حبس
النفس عن الاستمتاع بالنظر والمجالسة والحديث والدنو من مواضع الاستراحة
به بنوع من التاويل فان ذلك ربما كان سببا للوقوع فى المحظور الى هنا ملخصا
من معانى الاخبار للشيخ السالك المحقق العارف الصوفى ابو بكر بن اسحاق الكلاباذى
رحمة الله عليه وهو كتاب عزيز الوجود كثير النفع شرح فيه بعض الاحاديث
المشكله فطبق فى اكثرها بين الحقيقة والشريعة واشار الى مشرب القوم وحقايق
السلوك واكثر شراح الاحاديث حيثما قالوا قال الشارح الفاضل ارادوا به الشيخ
المشار اليه

مطلب حديث النفس لا يواخذ به

حديث النفس لا يواخذ به ما لم يتكلم او يعمل به كما فى حديث مسلم وحاصل
ما قالوه ان الذى يقع فى النفس من قصد المعصية على خمس مراتب ۝ الهاجس
وهو ما يلقى فيها ۝ ثم جريانه فيها وهو الخاطر ۝ ثم حديث النفس وهو ما يقع من
وصفنا التردد هل يفعل او لا يفعل ۝ ثم الهم وهو ترجيح قصد الفعل ثم

العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به اجماعا لانه ليس من فعله وانما هو شئ
ورد عليه لا قدرة له ولا صنع والخاطر الذي بعده كان قادرا على دفعه بصرف
الهاجس اول وروده ولكنه هو وما بعده من حديث النفس مرفوعان بالحديث
الصحيح واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الاولى وهذه الثلاث
لو كانت في الحسنات لم يكتب له بها اجر لعدم القصد واما الهم فقد بين في الحديث
الصحيح ان الهم بالحسنة يكتب حسنة والهم بالسيئة لا يكتب سيئة وينتظر
فان تركها لله كتبت حسنة وان فعلها كتبت سيئة واحدة والاصح في معنى
انه يكتب عليه الفعل وحده وهو معنى قوله واحدة وان الهم مرفوع واما العزم
فالمحققون على انه يواخذ به ومنهم من جعله من الهم المرفوع وفي البزازية من
كتاب الكراهية هم بمعصية لا يأثم ان لم يصمم عزمه عليه وان عزم يأثم اثم
العزم لا اثم العمل بالجوارح الا ان يكون امرا يتم بمجرد العزم كالكفر انتهى من
الاشباه في الاصل الثاني من التاسع وهو انه لا يشترط مع نية التلفظ في جميع
العبادات وخرج من هذا الاصل مسائل منها كذا ومنها كذا ومنها حديث النفس الخ

قوله في حديث مسلم

وهو ان الله تعالى تجاوز لامتي عما حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل به وفي
شرح المشارق ان حديث النفس المتجاوز عنه نوعان ضروري وهو ما يقع من غير قصد
واختياري وهو ما يقع بقصد والمراد بالحديث الثاني لان الاول معفو عن جميع
الامم اذا لم يصر عليه لامتناع الخلو عنه وانما عفي النوع الثاني في هذه الامة تكريما
له عليه السلام ثم قال وفي الحديث دليل على ان حديث النفس ليس بكلام حتى لو
حدث نفسه في الصلاة لا تبطل ولو طلق امراته بقلبه لا تطلق واما اذا كتب
طلاق امراته فيجوز ان يكون طالقا لانه عليه السلام قال ما لم تتكلم او تعمل به والكتابة

عمل وهو قول محمد رحمه الله من حاشية الحموي على الاشباه والنظائر قال

البيضاوي

في اول سورة الاسراء بعد قصة المعراج واختلفوا في انه كان في المنام او
في اليقظة بروحه وبجسده والاكثر انه اسرى بجسده الى بيت المقدس ثم عرج
به الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك تعجب قريش واستحالوه والاستحالة
مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي
كرة الارض مائة ونيفا وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها
الاعلى في اقل من ثانية وقد برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول
الاعراض وان الله تعالى قادر على كل الممكنات فيقدر ان يخلق مثل هذه الحركة
السريعة في بدن النبي صلى الله عليه وسلم او فيما يحمله والتعجب من لوازم
المعجزات انتهى كلام البيضاوي رحمه الله تعالى **قوله** واختلفوا
في انه كان في المنام الخ فعن عائشة رضي الله عنها كانت رؤيا حق وقالت لم
نفقد بدنه وانما عرج بروحه صلى الله عليه وسلم واحتج لهذا القول بقوله
تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس لان الرؤيا تختص بالنوم
لغة وكذا وقع في البخاري وذهب الجمهور الى انها يقظة والرؤيا تكون بمعنى
الرؤية في اليقظة كما في قول الراعي يصف صائدا

وكبر للرؤيا وهش فؤاده ۞ وبشر قلبا كان جما بلابله ۞

وقال الواحدي انها رؤية اليقظة ليلا فقط واحتجوا بما سيأتي قال السهيلي
في الروض الانف وذهب طائفة ثالثة منهم القاضي ابو بكر الى التصديق
بالمقالتين وتصحيح الحديثين بان الاسراء كان مرتين احدهما في النوم قبل
النبوة بروحه توطية وتيسيرا لما بعده مما يضعف عنه قوى البشر فيما شاهده

بعد ما اوعاناه بجسده وحكى هذا القول عن طايفة من العلماء وبه جمع بين
ما وقع فى طرق الحديث من الاختلاف على ما فصله وحكى المازرى فى شرح مسلم
قولا رابعا جمع به بين القولين فقال كان الاسراء بجسده فى اليقظة الى بيت المقدس
فكانت رواية عين ثم اسرى بروحه صلى الله عليه وسلم منه الى ما فوقه فكانت
رؤيا قلب ولذا شنع الكفار عليه قوله عليه الصلاة والسلام اتيت بيت المقدس
فى ليلتى هذه ولم يشنعوا عليه قوله فيما سوى ذلك وكلام المص رحمه الله فيه
ايهام لهذا القول **قوله** بروحه او بجسده الظاهر انه لف ونشر فقوله بروحه
راجع للمنام وبجسده راجع لليقظة والمراد روحه فقط وكون المراد بروحه
او بجسده فى اليقظة خلاف الظاهر **قوله** ولذلك تعجب قريش واستحالوه لان
النايم قد يرى نفسه فى السماء ويذهب من المشرق الى المغرب ولا يستبعده
احد واما كون العروج بروحه يقظة خارق للعادة ومحل للتعجب ايضا والجواب
بانه غير منكر كالانسلاخ الذى ذهب اليه الصوفية والحكماء فامر لا يعرفه العرب
ولم يذهب اليه احد من السلف **قوله** والاستحالة مدفوعة بما ثبت فى الهندسة
دليل عقلى على صحته ورد لاستحالته الثانيه فى اصطلاح المنجمين جزء من ستين
جزءا من الدقيقة جزء من ستين جزءا من الدرجة وهى جزء من خمسة عشر جزءا من
الساعة المقدر بها الليل والنهار قال استاد عصرنا الفيلسوف فى العلوم
الرياضية المولى عبد الوهاب هذا غير سديد من وجوه منها ان علم الهندسة
ليس مظنة للبحث عما ذكر ولو قال بالهندسة لها ذ الامر لان براهين الهيئة تعم
من الهندسة كما هو معروف عند من له معرفة بتلك الفنون ومنها ان ما بين
طرفى قرص الشمس وهو قطرها خمسة ونصف بما يكون به قطر الارض واحدا
على ما بين فى مباحث الابعاد والاجرام من التذكره وغيرها واما ما كان مائة ونيفا

وستين مرة فهو جرم الشمس بالنسبة الى كرة الارض اذ بين ثم ان نسبة كرة الارض
كنسبة مائة وستة وستين وربع وثمن هو الشمس الى الواحد منها على ما اثبتوه
بناء على ان نسبة كرة الى كرة كنسبة مكعب قطر الاولى الى مكعب قطر الاخرى ومنها
ان قطر الشمس الذى هو كالواقع فى ماخذ حركة مركزها بالحركة الاولى يصل طرفه
المتاخر الى موضع طرفه المتقدم وهو المراد بوصول طرفها الاسفل الى موضع طرفها
الاعلى على ان الطرف المتقدم اعلى من الطرف المتاخر وكذا الطرف المتاخر اعلى من
الطرف المتقدم فى الارتفاعات الشرقيه والانحطاطات الشرقيه فى جميع ما يتعين
فيه الشرق والغرب من الافاق مع ان الطرف المتقدم اعلى من جميع جوانب
الشمس والمتاخر اسفل من جميع جوانبها عند طلوع مركزها فى افق الاستواء
فلا عبار فى ذلك الوصول لكن كون زمانه اقل من ثانيه ممنوع بناء على ما بين
فى محله من ان قطر الشمس وجد فى اكثر احوال بعدها مساويا فى النظر لقطر القمر
فى بعده الابعد وقد بين ايضا ان قطر القمر فى بعده الابعد احدى وثلثون
دقيقه فكيف يتصور ان يقطع مركز الشمس قدر قطرها فى اقل من ثانيه
فيقع فيه ذلك الوصول سواء كانت الثانيه ثانية الدرجة او الساعة او اليوم
اذ اللازم مما ذكر ان يكون زمان الوصول المذكور احدى وثلثين دقيقة من
دقايق الدرجة او دقيقتين من دقايق الساعة او خمس ثوان من ثوانى اليوم
بالتقريب والذى يقطعه مركز الشمس فى اقل من ثانية هو مقدار قطر الارض
على ان يكون الثانيه ثانيه اليوم ولو اكتفى بهذا القدر فى سرعة حركته ولم
يلتزم بيان ما هو زيد منه لتم اثبات المقصود وهو جواز ان يقطع جسم مسافة
بعيده فى زمان قليل او بمجرد تحريرا تاما فليتامل هذا مرة بعد اخرى فان دقايقه
لا تصل الى درجة منها بنظرة اولى ولا ثانيه وهذا ملخص ما ذكره خمزاده فى تعليقه

بالظرفيه وهو مما لا شبهة فى وروده الا انه ما اورده اولا امر سهل وقد
اشار هو اليه فتدبروا لنيف مشددا بوزن كيس ويخفف ما زاد على العقد
الى ان يبلغ تنبيه عبد الوهاب المذكور من موالى الروم له يد طولى وتاليف
فى العلوم الرياضيه توفى بعد عشر والف قاضيا بالمدينة المنورة رايته مدرسا
بسليمية ادرنه وكان زاهدا فاضلا ويعرف بقواله لى زاده .. الى هنا من
حاشية الشهاب الخفاجى رحمه الله

المسئلة الثامنه

فى البحث عن الفاظ يظن بها انها مرادفه للعلم وهى كثيره احدها الادراك
وهو اللقاء والوصول يقال ادرك الغلام وادرك الثمر قال تعالى قال اصحاب
موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها
كان ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو
اول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة فكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال
فى الله انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها التصور اذا حصل وقوف القوة
العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ
مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانيه
الحاصلة فى الجسم المشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقايق المعلومات تصير حالة
فى القوة العاقلة كما ان الشكل والهيئة تحلان فى المادة الجسمانيه اطلقوا لفظ
التصور عليه بهذا التاويل ورابعها الحفظ واذا حصلت الصورة فى العقل
وتاكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها
واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتاكد بعد
الضعف لا جرم لا يسمى علم الله تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الحفظ فيما يجوز زواله

ولما كان ذلك فى علم الله محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكر وهو ان
الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها
فتلك المحاولة هى التذكر واعلم ان فى التذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو ان
التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة
ان كانت مشعورا بها فهى حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن
استرجاعها وان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها ومستحال
ان يكون طالبا لاسترجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين
يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع انا نجد من انفسنا انا قد
نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها وتاملها عرف انه نسترجعها
لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول فى الاشياء
التى اخفى الامور واعصاها على الاذهان والعقول وسادسها الذكر فالصورة
الزايلة اذا حاول الذهن استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب
سمى ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسمى ذلك
الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر شعر

الله يعلم انى لست اذكره ... وكيف اذكره اذ لست انساه

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر فيوصف القول بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في
النفس قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وسابعها المعرفة وقد اختلف
الاقوال فى تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم
ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هى التصور والعلم هو التصديق وهولاء
جعلوا العرفان اعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات
الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقته فامر فوق الطاقة

البشرية لان الشيء ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف
عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في ميادين
العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة
البشرية وفي الحقيقة فان احدا من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع على كنه هويته
وسر الوهيته محال واخرون قالوا من ادرك شيا وحفظ اثره في نفسه ثم ادرك
ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا المدرك الذي ادركه ثانيا هو الذي كان قد ادركه اولا
فهذا هو المعرفة فيقول قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رايته وقت
كذا ثم في الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان
ويقول انها الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانها اقرت بالالهية واعترفت
بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها
من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها كانت عارفة به فلا جرم
سمي هذا الادراك عرفانا وثامنها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام
هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب
من خطابه يقال فقهت كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار
قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في تكاليف الله
تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا اي لا يقفون
على المقصود الاصلي والغرض الحقيقي وعاشرها العقل وهو العلم بصفات
الاشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها
من المضار والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك
بما فيه من الضرر داعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن
الترك اخرى فيجري مجرى عقال الناقة ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل

فقال

فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل
عن الله امره ونهيه فهذا هو القدر اللايق بهذا المقام الحادي عشر الدراية وهي
المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية
واصله من دريت الصيد والدرية يقال لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال
لما يصلح به الشعر وهذا لا يطلق عليه تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه سبحانه
الثاني عشر الحكمة وهي اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه
بالعلم النظري وفي العمل اكثر استعمالا منه ومنها يقال احكم العمل احكاما وحكم بكذا
حكما والحكمة اخص منه بالعلم من الله تعالى لخلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم
في الحال وفي المآل ومن العباد فعل ما فيه المنفعة والمصلحة كذلك ثم جرت كلمة
الحكمة بالفاظ مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء بحقايقها وهذا اشارة الى
ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة واما ادراك الماهية
فانه مصون عن التغير والتبدل وقيل هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبة حميدة
وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بان
يجتهد بان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن
السفه الثالث عشر اليقين قالوا اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وانه
يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك موجب هو اما بديهة الفطرة
او النظر العقلي والرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي غير حاصلة
وتحقيق القول فيه انه تعالى خلق الروح خاليا عن تحقيق الاشياء وعن العلم بها
كما قال اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيا لكنه تعالى انما خلقها للطاعة
على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال
في موضع اخر اقم الصلاة لذكري فبين انه امر بالطاعة لغرض العلم فالعلم لا بد منه

على كل حال فلا بد وان يكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم
فاعطى الحق من الحواس ما اعان على تحصيل هذا الغرض فقال في السمع وهديناه
النجدين وقال في البصر سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وقال في الفكر وفي
انفسكم افلا تبصرون فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو
معنى قوله تعالى الرحمن علم القرآن فالحاصل ان استعداد النفس لتحصيل هذه
المعارف هو الذهن الخامس عشر الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات
الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر كرى يجرى
التضرع الى الله في استنزال العلوم من عنده السادس عشر الحدس لا شك
ان الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شئ متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة
المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة جاهلة
ظلماء فلا بد لها من قايد يقودها وسايق يسوقها وذلك هو المتوسط بين
الطرفين فله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته اليهما
مقدمتان وكل مجهول لا يحصل العلم به الا بواسطة مقدمتين معلومتين
والمقدمتان هما كالشاهدين فكما انه لا بد في الشرع من شاهدين فكذا لا بد
في العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد
النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس السابع عشر الذكاء وهو شدة هذا
الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لان الذكاء وهو المضاء في
الامور وسرعة القطع بالحد واصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة مذكاة
اى مدرك ذبحها بحد السكين الثامن عشر الفطنة وهى عبارة عن التنبه لشئ
قصد تعريضه ولذلك فانه يستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجى والرموز
التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم

هو الخاطر بالبال والخاطر في النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالي الا ان النفس لما كان
محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا اطلاقا لاسم الحال على المحل العشرون الوهم
وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص
جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب الحادى والعشرون
الظن وهو الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط وكذا مراتب غير مضبوطة
قيل انه عبارة عن ترجيح احد طرفي المعتقد في القلب على الاخر مع تجويز الطرف
الاخر ثم ان المتناهى في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق ايضا
على العلم اسم الظن كما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا
ربهم قالوا وانما اطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين احدهما التنبيه على
ان علم اكثر الناس بالله في الدنيا بالاضافة الى علمه به في الاخرة كالظن في جنب
العلم والثانى ان علم الحقيقى في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين
الذين ذكرهم الله تعالى في قوله الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن
ان كان عن امارة قوية قبل ومدح وعليه مدار اكثر احوال هذا العالم وان كان
عن امارة ضعيفة ذم كقوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وقوله ان
بعض الظن اثم الثانى والعشرون الخيال وهو عبارة الصورة الباقية عن المحسوس
بعد غيبته ومنه سمى الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك
الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال الا في ما كان وارد حال النوم
الثالث والعشرون البديهة وهى المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر
كعلمك بان الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون الاوليات وهى البديهيات
بعينها والسبب في هذه التسمية ان الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها اولا
لا بتوسط شئ اخر فذلك المتوسط هو المحمول اولا الخامس والعشرون الروية وهى

ماكان من المعرفة بعد فكر كثير وهى من روى السادس والعشرون الكياسه وهى
تمكن النفس من استنباط ماهو انفع ولهذا قال عليه السلام الكيس من دان نفسه
وعمل لما بعد الموت من حيث انه لاخير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت
السابع والعشرون الخبرة وهى معرفة يتوصل اليها بالتجربة قال ابو الدرداء وجدت
الناس اخبر تقله الثامن والعشرون الراى وهو اجالة الخاطر فى المقدمات
التى فيها انتاج المطلوب والراى للفكر كالالة للصانع ولهذا قيل اياك والراى
الفطير التاسع والعشرون الفراسة وهى الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق
الباطن فقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله ان فى ذلك لايات
للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم واشتقاقها من قولهم فرس السبع الشاة
فكان الفراسة اختلاس المعارف وافتراسها وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان
عن خاطر لايعرف له سبب وذلك نوع من الالهام بل ضرب من الوحى واياه عنى
النبى صلى الله عليه وسلم ان فى امتى لمحدثين وان عمر منهم ويسمى ذلك ايضا
النفث فى الروع والضرب الثانى من الفراسة مايكون بصناعة متعلمة وهى الاستدلال
بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنه وقال اهل المعرفة فى قوله تعالى
افمن كان على بينه من ربه ويتلوه شاهد ان البينه هو القسم الاول وهو
الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثانى وهو الاستدلال
بالاشكال على الاحوال ٠ من التفسير الكبير عند تفسير وعلم ادم الاسماء

قوله تعالى

استطعما اهلها فى اعادة لفظ الاهل هنا سوال مشهور وقد نظمه بعض
الادبا سايلا عنه الامام السبكى رحمه الله فى قصيدة منها

• رايت كتاب الله اعظم معجز • لافضل من يهدى به الثقلان •

ومن

• ومن جملة الاعجاز كون اختصاره • بايجاز الفاظ وبسط معانى •
• ولكننى فى الكهف ابصرت اية • بها الفكر فى طول الزمان عنانى •
• وما هى الا استطعما اهلها فقد • نرى استطعماهم مثله ببيان •

يعنى انه عدل عن الظاهر باعادة لفظ اهل ولم يقل استطعماها لان صفة
القرية او استطعماهم لانه صفة اهل فلا بد له من وجه وقد اجابوا عنه باجوبة
مطولة نظما ونثرا والذى يجوز فيه انه ذكر الاهل اولا ولا يحذف ايجازا
سواء قدر او تجوز فى القرية كقوله واسئل القرية لان الاتيان ينسب للمكان نحو
اتيت عرفات وللمن فيه نحو اتيت اهل بغداد فلو لم يذكر كان فى التباس مخل فليس
ما هنا نظير تلك الاية لامتناع سوال نفس القرية فلا يستعمل استعمالها
واما الاهل الثانى فاعيد لانه غير الاول وليست كل معرفة عينا كما بينوه لان
المراد به بعضهم او سوالهم فردا فردا مستبعد فلو لم يذكر فهم غير المراد اما لو قيل
استطعماهم فظاهر واما لو قيل استطعماها فلان النسبة الى المحل تفيد الاستيعاب
كما اثبتوه فى محله واما اتيان جميع القرية فهو حقيقة فى الوصول الى بعض منها
كما يقال زيد فى البلد او فى الدار وقيل ان الاهل اعيد للتاكيد كقوله

• ليت الغراب غداة ينعب بيننا • كان الغراب مقطع الاوداج •

او لكراهة اجتماع ضميرين متصلين لبشاعته واستطالته كذا قال النيسابورى
وقد قيل ان المراد توصيف القرية بالجملة وهو يقتضى كون التركيب هكذا ولا ادخلت
الصفة عن ضمير الموصوف وفيه انه لو ترك ذكر الاهل حصل المقصود فالداعى
لذكره هنا ان بقى هنا كلام طويل من غير طايل فى كون الجملة صفة او جوابا تركناه
لقلة جدواه ٠ شهاب اعلم ان العروق نوعان شراين
وهى العروق الضوارب النابته من التجويف الايسر من تجويفى القلب الحاملة

للبخار المسمى بالروح الحيوانى الحاصل من تبخير حرارة القلب للطيف الدم
المودية الى ساير البدن وتتحرك قبضا الى جهة مركز البدن وهو القلب وبسطا
الى محيطه وهو الجلد لترويح الروح باستنشاقها الريح من الرية ودفعها المحترق
الدخانى عنه واوردة وهى العروق السواكن وهى اثنتان منبتهما الكبد احدهما
ويسمى الباب متصل بمقعره بفروع كثيرة تسمى فروع الباب وبالمعدة والامعاء
بفروع كثيرة بها تمتص الكيلوس من الثفل وتوديه الى الكبد والماساريقا
منها هى الفروع المتصلة بالمعدة والاخر ويسمى الاجوف متصل بحدبه بفروع
بها يمتص الكيموس ويوديه الى ساير الاعضاء بفروع كثيرة عند كل عضو
فانه بمجرد انفصاله عن الكبد ينقسم الى عرقين احدهما ويسمى النازل يفارق
الصاعد الى ان يتوكأ على عصام القلب ثم يذهب الى الرجلين والاخر
ويسمى الصاعد يذهب الى ان يقارب القلب وهذا ينقسم الى قسمين احدهما
ينبث فى الرية والقلب وبعض الاضلاع والاخر يذهب الى الصدر والرقبة
واليدين والراس والمفصود من اوردة اليدين الباسليق والقيفال وحبل
الذراع والاكحل والاسيلم الايمن والاسيلم الايسر والرجلين النساء والصافن
وفى الساعد عرق اخر متعمق فيه لا يصل اليه المبضع وليس له اسم فلذا لم يشتهر
كذا ذكر القرشى فى شرح تشريح القانون •

شرح حديث الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا

اعلم انه لا ريب عند من اشتغل بتحقيق العلوم وانفتح من خلده روزنة
الى عالم المفهوم بل لمن كان له ذهن سليم وطبع مستقيم ان الحكم على الشىء يتأخر
بالطبع عن تصور كلى طرفى الحكم فان من لم يفهم معنى العالم ومعنى الحدوث لم
يتصور الحكم بان العالم حادث ثم اذا تصور الطرفين فقد يكون الحكم بديهيا

كما اذا تصور معنى الكل ومعنى كونه اعظم من الجزء فان الذهن لا يتوقف فى
الحكم بان الكل اعظم من الجزء ومثل هذه القضايا لا يتوقف التصديق بها
الا على تصور طرفيه فقط فلا يحتاج بعد تصورهما الى دليل يستفاد بواسطته
تحقيق الحكم وقد يكون الحكم كسبيا اى يحتاج العاقل بعد تصور طرفى القضية
الى دليل يسوقه لذلك الحكم واذا تمهد هذا فاعلم ان قوله عليه السلام الناس
نيام جملة مبتداء وخبر وقوله اذا ماتوا انتبهوا قضية شرطية شرطها
اذا ماتوا وجزاؤها انتبهوا فنحتاج الى بيان اربع تصورات الناس والنوم والموت
والانتباه ثم ننظر هل الحكم بالموت على الناس بديهى ام لا فان كان بديهيا لم يحتج
الى دليل والا ذكرنا دليله وكذا وجود الانتباه عند حصول الموت وليس لك
ان تقول الشىء اذا كان بديهيا كان تصوره حاصلا لجميع العقلاء فلا يحتاج الى
تعريف ومن البين ان تصورات هذه الاشيا بديهية فما الحامل على توضيح
الواضحات وتبيين البينات لانا نقول التصورات تنقسم الى عامى وخاصى
والتصورات العامية هى الماخوذة من ظواهر المثالات ونحوها من الاوصاف
الظاهرة فتصورهم ان الملائكة كالطيور المحلقة فى الجو وان الشياطين اشباح
مشوهة الاعضاء زرق العيون سود الوجوه الى غيرها لذلك من تصور الاشيا البعيدة
عن الحس والخيال ومثال هذا التصور مانع عن معرفة الاوصاف الملتبس بها حقيقة
ذلك المتصور فضلا عن كونه عونا فى العلم باوصافها واما التصور الخاصى فهو الذى
يكون بالاوصاف الموجودة للشىء فى نفس الامر المختصة به كمن يعرف الملك بانه جوهر
لطيف تتعالى حقيقته عن احتواش الحواس عليها حى بالذات فعال بامر الله تعالى
فى عالم الملكوت مطيع للرب ولمن فوقه من الملائكة بالطبع اذ كان وهذا التصور
الخاصى هو الذى يعين على معرفة احوال المتصور وكلما كان باوصاف اكثر كانت معرفة

ما كان مجهولا من صفاته ايسر ومعلوم ان الاشياء الاربعة التي تروم كشف
حقايقها لم ترسم في اذهان العامة الا ما ظهر من احوالها كتعريفهم الانسان بانه
جسم طويل القامة بادي البشرة ينتقل بنقل قدميه وتعريفهم النوم بانه حالة
للانسان يتعطل فيها حسه وكذا الموت والانتباه ومن المستنير اللايح ان هذه
التصورات لا يستقصى بها الا امور ظاهرة واحكام محسوسة لهذه الاشياء
اما لوازمها الخفية الثابتة لحقايقها المكشوفة عند ارباب الالباب فلا يقتنص
الا بمعارف لها تناسب تلك اللوازم فاقول اما الانسان فيطلق على معنيين
احدهما محسوس مشاهد يراه البصر ويحسه اللمس متفكر عالم بالشهادة مومن
بالغيب الى غير ذلك من الاوصاف الثانية للروح الانساني والانسان الاول
له لوازم وخصايص يتميز بها عن الانسان الثاني وكذا الثاني له صفات
يختص بها بل اكثر اوصاف الاول تباين الثاني فان الاول ميت بطبعه والثاني
حي بالذات بل هو عين الحياة والاول محسوس بالحواس والثاني مدرك بالعقل
لا بالحس والاول مُدَبَّر ومصرف للثاني مسخر والاول متصرف فيه الى غير ذلك من
تقابل اوصاف الروح والجسد والانسان عند التحقيق هو الثاني وانما سمي الاول
انسانا بالمجاز كما سمي ضوء الشمس شمسا فكما ان ضوء الشمس قايم بالشمس تابع لها يستدل
به عليها فكذا الانسان الظاهر ظل وشبح للانسان المعنوي الحقيقي وتفاصيل
كون الاعضاء وقواها اظلالا لقوى الانسان الحقيقي يستدعي بسطا
لا تحتمله هذه الرسالة وكما اطلق اسم الشمس التي هي الذات على الضوء التابع
لها اطلق اسم الانسان المعنوي الحقيقي على المحسوس لانه مظهر افعاله ومحل تصرفه
والانسان الحقيقي لدراك العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات الى عالم
الشهادة من المحسوسات والمتخيلات وخلع جسده بعزله عن ادراكه راى نفسه

عالما معنويا حيا بالذات عالما بذاته لا يحتاج في ادراك ذاته الى غيرها فهنالك
يتيقن بلا ريب ويتحقق بلا مراء ان ذاته من عالم الامر المنزه عن ادراك
الحواس ولو دام مدة على هذا التجريد انكشف عليه عالم الملكوت وتجلى له قدس
اللاهوت واشرق عليه انوار الملايكة الحافين حول العرش وراى عرش ربه
بارزا كما اخبر به بعض الصحابة وصدقه المصطفى صلى الله عليه وسلم
والانسان الحقيقي هو الذي سماه الله بالنفس في قوله ونفس وما سواها الآية
وهذا ينبه عليه حديث والذي نفس محمد بيده وهو الانسان المشار اليه
في قوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم فاشار باحسن تقويم الى الفطرة
المقرة بالربوبية حيث قال الست بربكم قالوا بلى وتلك غريزة النفس الانسانية
المهياة لادراك حقايق الاشياء في عالم الملك والملكوت المشير اليها حديث
كل مولود يولد على فطرة الاسلام واشار بقوله اسفل سافلين الى المزاج الانساني
فانه ابعد جميع المكونات عن الجسم المطلق الذي هو اقرب الاجسام من المبداء
والانسان الحقيقي له نظران احدهما الى العالم الملكوتي وبه ياخذ العلوم والمعارف
من الملا الاعلى ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات الطاهرة الملكوتية
وهذه القوة تسمى بصيرة وللانسان مراتب في الارتقاء بالبصيرة على مدارج
المعارف الى حضرة الاحدية وسانبه على الاخوان في هذه الرسالة منها ذكرا
الثاني الى العالم الجسماني وبه يتصرف في البدن ويتفكر في هذا العالم المحسوس
ويشاهد المحسوسات بالحواس الخمس ولاخواننا الذين سبقونا بالزمان بيانات
في كيفية ارتباط الانسان بالجسد وسريان قوته في ابعاضه وكيفية نزول
نزول اوامره ونواهيه الى هذا الهيكل المحسوس وتحريكه له وارتقاء المحسوسات
المشاعر الحسية الى الانسان وتاثرها بها فلا نطول بها الرسالة فانها متعقدة

لاشرف من امثال تلك المشهورات فنقول المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات
شئ واحد وذلك لان الانسان لايشك انه الرائى المبصر السامع الذايق اللامس
المتخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك بهذه الادراكات بديهية
وانما اعرض عن التصديق بها جماعة لم يفهموا كلام ارباب النظر على وجهه
حيث نصوا على ان المدرك للمعقولات هو النفس والمدرك للمحسوسات القوى
البدنيه فظنوا انهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا ادراكها على
الكليات حتى شنع بعضهم ونسبهم الى انكار ضروريات العقل وانما القصور
من اعوجاج افهامهم وذلك لان مرادهم بما قرروه ان النفس انما تدرك
الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة الآتها التى هى الحواس
الجسمانيه وهذا كلام حق **فصل فى حقيقة النوم** ينبغى ان يعلم بعدما علمت
ان الانسان اذا اعمل الحواس بوجوه الاستعمال التى تقتضيها مشيته وحركة
البدن فى مطلوبه عرض لا محالة فى بدنه كلال بسبب كثرة الاستعمال
وهو تحلل الروح الحيوانى من الاعضاء المعدة لان تتصرف فيها القوى النفسانيه
من التحريك والادراك فهذه النفس الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى لها
ان تذر الالات مهملة وترجع الى القوة الباطنه فيصحبها الروح الحيوانى عايدا
من الظاهر الى الباطن ليزداد فى جوهره قدر ما تحلل منه وهذه الحالة هى
المسماة بالنوم وهى حالة للنفس الناطقة ترجع فيها من استعمال الحواس
الظاهرة الى اقتصار فعلها بالحواس الباطنه ولهذه الحال فوايد يطلع على
بعضها علماء الطب وهو ما يتعلق بمصالح البدن من تقوية القوة النفسانيه
للقوة الطبيعيه الهاضمة للغذاء وتقوية الحيوانيه على دفع الامراض
والاستراحة من الالام وغيره ذلك مما يطول ويعثر على بعضها الباحثون

فى امر النفس وكيفية تلقيها الامور الغيبيه من عالم القدس وكيفية
هوى تلك الامور الى القوى الباطنه من المتخيلة والخيال والحس المشترك
والذى نضطر اليه ذكر شطر من فوايد النوم الواقعة فى القسم الثانى فنقول
النفس الانسانيه التى هى الانسان بالحقيقة خلقها الله تعالى قابلة
بالطبع الى العلوم من الملاء الاعلى لمناسبته جوهرها جوهر الملايكة والجنسية
علة الضم وكما ان انضمام بعض الاجسام لبعض انما هو بتلاقى سطوحهما
فانضمام الارواح باتحاد العلوم فكل نفس علمت ما علمته الاخرى فقد انضم
اليها وقرب منها حتى لو فرض ان نفسين اتحدا فى جميع المعارف حصل بينهما
الاتحاد بالكليه وقد شهدت الدلايل العقليه والنقلية على ان نفوس
الملايكة السماوية منتقشة وعالمه بالكاينات قبل حدوثها وذلك بما
علمها الله من العلوم الغايبة عن الانفس البشرية وانما منع النفوس الانسانيه
التلقى من الملاء الاعلى اشتغالها بهذا العالم فاذا تركت النفس حالة النوم
استعمال الحواس الظاهرة ورجعت الى القوى الباطنه خف عنها بعض
اعباء الموانع لانها عند عدم استعمال الحواس الظاهرة مستعملة للحواس
الباطنه ويظهر ذلك بادنى تامل بعد معرفة القوى الباطنه فاذا كانت
النفس قوية اما فى اصل الفطرة او بالمجاهدة امكنها ان ينفلت عن القوى
الباطنه الى التوجه نحو الملاء الاعلى فيتلقى فيها من الجهة العليا بعض
ما هو عندها مما سيكون فى هذا العالم ثم المعانى المتلوة هناك لا تقتدر
النفس على تلقيها كما تكسوها القوة المتخيلة كسوة صورة تناسبها مثلا
اذا القى فيها سلطانا يصل اليه ويكرمه صورت المتخيلة الاكرام من
السلطان بحصوله فى بحر من غير ان يغرق واذا القى البحر اليه حيتانا او لولوا

بحسب شرف ما يوصل السلطان اليه فهذا الانسان حالة النوم ما
شاهد الا البحر والحيتان واللولو وهذه صورة ما سيصل اليه حالة الانتباه
لكن معنى الاكرام من السلطان ترائ له فى النوم بهذه الصورة ولا يمكن ان
يطلع الانسان حالة النوم على شئ من المعانى الا فى صور مناسبة لها
لان ارتباط النفس بالبدن ههنا وان كانت متجردة الذات عن علايق
الاجسام لكنها متعلقة الميل بها وهذه الصور تابعة لتلك العلاقة وكذا
اذا انذر بآفة تحدث من التخاف كيبه عليه صورة المتخيلة بليل منسدل
الذوايب داجى الاطراف غام الهواء فيه رعد وبرق وهو تايه فيه لا
يعلم قبيله من دبيره من التخبط ثم اذا رجع الانسان الى استعمال الحواس
الظاهرة وهى حالة الانتباه واصابه ما بشر به او انذر فى تلك الصورة غيرا
التى تصورها رأها فى المنام وكان عالما بالتعبير وهو العبور عن الصور
المحلوم بها الى المعانى المتلقاة من عالم الغيب تيقن ان الذى راه حال اليقظه
هو ما راه حال النوم لكن الصورة التى تصور بها تلك الواقعة منعتها من
ادراك حقيقتها حتى وصل اليها حال الانتباه فقد ظهر ان من خاصية النوم
انه يرى المعانى فى صور مناسبة لحالة النوم ولا تنكشف حقيقة تلك المعانى
الا حال الانتباه وهذا اذا لوح من عالم الغيب بالمعنى غير مسند الى شخص
معين اما اذا اضيف لمعين فالاكثر ان ينتقل المتخيل منه الى لوازمه وتوابعه
وبالجملة الى ما له الى ذلك الشخص من ذلك المعنى مناسبة وقد يتفق لبعض
النفوس الضابطة لقوى الخيال انه اذا علمت ما يغشاه من انسان بعينه
من لطف مونس او عنف موحش ان يضبط تلك الصورة المتشخصة والحالة
المعينة فى لوح خياله فلا ينمحى الا بانتظار صور لوازمه فيه منتقلا من

الشئ

الشئ الى ما يزاحمه فى الادراك الذهنى هذا بيان حالتى النوم والانتباه
بحسب ما يعين على تحصيل المرام من تحقيق الكلام فى قوله عليه السلام الناس
نيام

فصل فى حقيقة الموت

اعلم ان للنفس حالتين احدهما تسمى الدنيا اى الحيوة الدنيا والثانية
الاخرة اى الحياة الاخرة اما الحياة الدنيا فهو كونها مع البدن وارتباطها
به واشتغالها بواسطة الارتباط بهذا العالم المحسوس واما الحياة الاخرة
فمفارقتها هذا البدن واشتغالها بما يخصها من الصفات الروحانية
وقربها اما من اوج الملائكة او حضيض الشياطين والموت مفارقة النفس
هذا البدن المحسوس وتركها استعماله وانتباهها من غفلة الحواس ونشير
الى نبذ من احوالها بعد المفارقة وكيفية تاثير الاعمال البدنية فى اكتساب
الصفات النفسية بقدر ما ينكشف قناع الشبهة عن وجه المرام
وذلك بعد تمهيد بيان كمال النفس ونقصها فنقول كمال كل شئ ظهور
خاصيته التى امتاز بها عن سائر الموجودات وتحقق بها هويته وخروجه
من مهواة القوة الصرفة الى عرصة الفعل التام ونقصانه هو خفاء تلك
الخاصية فى وهدة الامكان وغور القوة فبقدر ما تظهر تلك الخاصية يطلق
عليه اسم الكامل وبحسب ما يستتر فيه يخص باسم الناقص مثال الخاصية
التى يمتاز بها الفرس من الموجودات والاخر التى هى الصورة الفرسية
ان تكون شديدة العدو صلبة القوائم معتدلة فى الطول والقصر حديدة
الحس مدركة لاشارات الراكب من ارادات الحضر والتقريب او الهملجة او
الكر او الفر فاذا ظهرت هذه الخاصيات فى الفرس قيل فرس كامل ثم الاعزاز
والاهانة تابعان للكمال والنقصان ومن اللايح الواضح ان خاصية الانسان

التي امتاز بها عن غيره ان يدرك العلوم الكلية الحقيقية بحيث يرتفع
عن بصيرته حجاب الشك ويتيقن حقايق الامور منكشفة الجلابيب عن
وجوهها فان الظن لا يغنى من الحق شيئا وتكون كريم الاخلاق اذ تكون القوة
البهيمية والسبعية وما تركب منهما منقادة لاوامره ونواهيه مذعنة
لحواجله وزواجره فتكون فيه القوة العاقلة التي هي حجة الحق على الخلق
متسلطة على القوة الهيكلية لا ان تكون القوة العالية العاقلة مسخرة
للقوى البدنية السفلية فان الانسان اذا كان متقن العلوم صادق
الفهوم قادرا على ضبط النفوس كان محفوظا بكماله اللايق به ثم كماله في القوى
العلوم يترجح بترجح المعلوم في جهتي الكمال والنقص وكذا كماله في الاخلاق
يتفاوت بالقرب من خالق الاعتدال ثم كمية كون هذا الكمال سببا للبهجة
والابتهاج وكيفية كون هذا النقصان موجبا للكآبة والارتماض لمكشوفة
عند اخوان النظر وارباب الفكر بارحة لدى خلان التجريد واصحاب العبر
لكن اقول ليت شعري كيف يتشكك عاقل في التذاذ نفس تطهرت من
قاذورات الطبيعة التي تميلها الى الجنبة السافلة الحسية المخرجة
لها عن خاص فعلها الذي يقتضي ذاتها وهو ادراك الحقايق الكلية
والانخراط في زمرة الارواح المناسبة لحقيقتها وذلك ثمرة حسن الخلق الذي
معناه التبري عن الحوادث الجسمانية وتزينت بادراك العالم المعنوي
وهو العالم الذي فيه حقايق الخلايق وتجلي رب الارباب الذي هو محقق الحقايق
الذي يتعالى عن احتواء الزمان واعتوار المكان عليه فيكون النفس ناظرة
بعين ذاتها التي هي عين ذاتها التي لا يمكن ان يكون ادراك اكمل منه الى صور
الحقايق المجردة عن الغواشي الغريبة التي يمتنع ان يكون اجل ادراكا منها باقيا ابدا

لا تفتر قوته واما نقصان الانسان فمعلوم لكونه مضادا للكمال وهو الجهل وسوء
الخلق فيكون اعمى البصيرة مطيعا للقوى البدنية ولا شك انه اذا فارق
البدن وهو على هذه الحال يكون معذبا لانه محجوبا به كانت منحصرة في الجسمانيات
وقد حيل بينه وبينها بانقطاع العلاقة بينه وبين الآت شهواته ومدركاته
المخصوصة به والمعاني المجردة مستورة عنه لعمى بصيرته فيقع الانسان
في ظلمة لانها عبارة عن عدم النور عما يمكن ان يستنير بنور الحق وكانت النفس
ممكنا لها ان يستنير بذلك فتطالع حقايق الاشياء مستمدة من النور الازلي
اي العلم الالهي وقد اخطاها ذلك ثم الهيات المحببة للذايذ البدنية لراسخة
في ذات النفس تدعوها الى طلب مواصلة المحبوب المقصود فتؤذيها
غاية الايذاء وهي العقارب والحيات الروحانية وهذا العذاب الروحاني
الذي يهتدي اليه العقل وكذا اللذة الروحانية المشار اليها اقوى من اللذة
والعذاب الجسمانيين اللذين اثبتهما الشارع وينكشف ذلك بادنى تامل واذا
تبين معنى الكمال والنقصان نقول ان الاحوال اللايقة للانسان حالة مصاحبة
البدن الشرايط والاسباب لتنعمها باللذايذ الاخروية تعذبها بالامها
وبيانه ان النفس لذاتها مهياة لقبول العلوم الحقيقية عن المبادي وانما
يحول بينها وبين تلك الاشتغال بمصالح البدن والانهماك في اللذايذ الحسية
فالنفس اذا كانت قاهرة للقوى البدنية غير غافلة عن تسخيرها لم تقدر
القوة الجسمانية على منعها عن عالمها فتكون دايمة الاستفادة عن جنبة
الملكوت وبقدر زيادة علمها تزداد مناسبتها ومشابهتها لذلك العالم
وبقدر زيادة المشابهة ترتاح الى الوصول الى الملاء الاعلى فهو ان الهيات
الانقيادية في البدن مستلزمة للهيات الفاعلية في النفس بالنسبة

للبدن وهي الخلق الحسن والهيئة المنفعلية في النفس لقبول صور الحقايق
عن الملكوت مستلزمة لحصول العلوم الحقيقية لها وكذا الهيئة الفاعلية
في قوى البدن اي كونها مسخرة للنفس في متابعتها لتحصيل الشهوات موجبة
للهيئات الانقيادية في النفس المستلزمة لاعراضها عن العالم العلوي المبقية
لها في جهلها الغريزي المتمكنة فيها محبة الجسمانيات المعذبة لها بعد المفارقة

فصل لما ظهر لك معنى الانسان والنوم والموت والانتباه جاز ان
يشرع في بيان المراد من حديث الناس نيام الخ فنقول قررنا ان مباشرة
النفس للاحوال البدنية هي التي تكسب النفس هيئات السعادة والكمال
ويكسوها لباس الشقاوة والبوار وان لكل فعل من الحواس تاثيرا في كل من
الهيئتين وان لم يشعر به الانسان حال حياته جسمانية وينكشف له عند
حياته النفسانية فيشاهد عند خلع الجسد ثمرات افعاله من مسعداتها
ومشقياتها وصغايرها وكبايرها والى مشاهدة جميع الافعال في النفس
يشير قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية وكذا وكفى بنفسك اليوم
الاية وكذا ونخرج يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا الاية فان نفس الانسان
كتاب محفوظ فيه ارواح افعاله وهي الهيئات الحاصلة منها وانما يقراه
الانسان بعد الموت اذ هو حينئذ يتنبه عن رقدة الغفلة ويرجع الى احوال
ذاته بعد ان كان مستهترا باحوال البدن مشغوفا باصلاحها بتربيته
وتزيينه وكما ان الانسان النايم يرى صورا وهو غافل عن معناها
حتى اذا انتبه من النوم ووقع ذلك المعنى المصور بصور الاحلام علم
ما معنى تلك الصور التي راها في المنام فكذا الانسان حال الحياة الدنيا
غافل عما يفعله من البر والاثم وانما حظه من تلك الامور ظواهرها فقط

وهو غافل

وهو غافل عن ارواح تلك الافعال وهي جعل النفس سعيدة او شقية بنوع
السعادات والشقاوات فيظهر للنفس بعد الموت تاثير تلك الافعال فتتصور
عبادتها لخالقها صورا حسنة مونسة وعصيانها له صورا موحشة
قبيحة فيتنعم غاية التنعم بالاولى ويتاذى غاية التاذي بالثانية قال
عليه السلام انما هي اعمالكم ترد عليكم وتفاصيل روية الافعال الحسنة صورا
بهية جميلة ومشاهدة الافعال القبيحة صورا منكرة قبيحة كثيرة جدا
في الكتاب الالهي وكلام صاحب الشريعة انما هي اشارة الى هيئات التبست
النفس بها عند اشتغالها بالبدن من الهيئات الملكية والشيطانية
فترقيها الاولى الى فضاء السموات وعالم الملكوت ومنازل الارواح الطاهرة
فترى هناك من النعيم الابدي والسرور السرمدي ما لا عين رات ولا اذن سمعت
وتحط بالثانية الى هاوية الجحيم وهي عالم الشياطين والارواح الناقصة
المظلمة المقيدة في عالم الطبيعة فان تمحضت الاولى فقد فاز صاحبها فوزا
وان تصرفت الثانية خسر خسرانا مبينا فان اجتمعت الهيئات وكان احدهما هو
الغالب فالحكم للغالب في العاقبة **فصل ما ذكرته** في شرح الحديث انما هو
على منوال اهل النظر ولارباب المكاشفة بسط التوحيد فهو امر آخر
ولنذكر جملا منها لتكون تبصرة لمن قارب مقامهم من اخوان التجريد
والمتوقع من اخوان النظر ممن اتفق له مطالعة هذه الفصول ان لا
يحتقرها بالانكار في مبادي الانظار فان علم ان المخبر به مستدرج بلباس
الصدق فصدقه والا فالى صقع الامكان سرحه واطلقه واما صريح
الانكار على ما لم يقم على استحالته برهان فذلك ديدن الرعاع الحمق من
اهل الطغيان **اعلم** ان لاهل التوحيد السايرين الى حقيقة الحق بعد

بعد اجتيازهم عن سراب ظلال الخلق مراتب ودرجات تقصر عن حصر
حصره نطاق النطق وينقطع دون تقرير شطر منه شأو التعبير ولا
يكشف العبارة عنها لمن لم يصل الى شيء منها الا خيالاً ورسماً لحقايقها
فان لهم في كل ساعة انكشافاً جديداً تصير الحالة التي قبلها بالنسبة
اليها نوماً وهي بالنسبة الى الاولى انتباه والى مثل هذه المعاينات المتجددة
يشير المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله
وذلك لان كل نظرة منهم الى موجود ما مثلاً يوقف على شيء من التجليات
الاحدية من جنبة الجلال او الجمال ثم يصير ذلك الشيء بعينه مرآة لتجل آخر
يكون ذلك التجلي الاول كانه صورة مرئية في النوم ومعناه الحقيقي انما ينكشف
في الصورة الثانية فصار التجلي الاول صورة منبئة للسالك على المعنى الحاصل
في التجلي الثاني ثم للسالك في كل ساعة حياة وفي الساعة الثانية موت
وبيانه ان تعلم ان الحياة عبارة الادراك والتحريك فاذا كانت النفس مدركة
لمعالم الاجسام الظاهرة بالمشاعر الحسية وكان تحريكها نحو مدركاتها سماها
الظاهريون حية لان الادراك والتحريك الذي هو معنى الحياة عندهم
منحصر في الادراك الحسي والتحريك الجسماني فاذا زال عن النفس هذا النوع
من الادراك والتحريك سموها ميتة واما من اطلع على نوع آخر من الادراك
والتحريك سوى ما وقف عليه اهل الظاهر وعلم ان النفس بعد ترك البدن
مدركة غير ذلك الادراك ومحركة غير ذلك التحريك سماها حية بحياة اخرى
هي اشرف وادوم من الحياة الاولى فظهر انا اذا قلنا فلان حي في هذا
العالم فالمراد به انه مدرك لهذا العالم ومتحرك بحركة تختص بهذا العالم واذا قلنا
انه مات عن هذا العالم فالمعنى به انه انقطع عن الادراك والتحريك المخصوصين

بهذا العالم

بهذا العالم ثم انه اذا قلنا انه حي في عالم الاخرة فالمراد ان له ادراكاً وتحريكاً
يناسبان ذلك العالم فظهر من هذا ان للانسان بحسب خفاء كل عالم
منه وانقطاع تصرفه عنه وانكشاف عالم آخر عليه وتعلق قدرته به موتاً
آخر وحياة اخرى وقد قدمنا ان الخايضين بحر التوحيد لهم في كل ساعة
تجل متجدد يصير التجلي الاول بالنسبة اليه كالصورة المرئية في المنام وهو
بالنسبة الى الاول انتباه من ذلك المنام ثم هذا الانتباه انما يحصل له اذا
فارق الحالة الاولى وجاوزها وترك ذلك العالم الى عالم آخر وهو المراد بالموت
فما لم يمت عن الحياة الاولى لم يتبين عنده معاني الصورة المرئية فيها فهو
في الحالة الاولى نايم فاذا مات عنها انتبه فكل تجل متقدم سبب لان يستعد
الانسان لقبول تجل متأخر فهكذا ما دام في السير فقد تحقق في الموحد
على هذا الوجه الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا **فصل** اول موت وحياة يعرض
للموحد الموت عن رؤية افعال المخلوقات والحياة برؤية افعال الله تعالى
وهو الفناء عن فعل المخلوق والبقاء بفعل الخالق فيصير كل ما ادركه
حالة اثبات الفعل للمخلوقات صوراً مرئية في المنام منكشفة المعاني في
هذه الحياة التي هي انتباه بالنسبة لما قبلها ثم يرى في هذا العالم العجايب
من فهم الاشارات من الكاينات الصادرة عن الحق بواسطة انواع التحريك
والتسكين الحاصلين في اجسام العالم ويكون كل فهم اشارة سبباً معداً
لفهم اشارة ادق والطف حتى لو وقعت ذبابة عليه نبه اما على تجل منتظر
وعلى غفلة سبقت منه وكذا ان اكرمه انسان رآه انه تعظيم لله منه
لمراعاة تعظيم الحق وبالجملة كما ان بعض الارواح اذا قرب من بعض وتأكد
بينهما المناسبة الروحية يفهم كل منهما عن الآخر معاني خفية باشارة

وفيه اقول شعر تخبرني باللحظ اسرار قلبه   فاخبره بالطرف اذ قد فهمتها
وتنهى اليه نظرتي ما اريده   فيفهمني بالجفن اذ قد علمتها
فكذا المتنفوس المستضيئه بانوار الله ادراكات معاني خفيه يختصون بفهمها
ومن هذا القبيل الحروف المقطعة اوائل السور ولا يزال الموحد حيا بافعال
الحق ميتا عن افعال نفسه وغيره من المخلوقات لكنه يرى المخلوقات اعيانا
قائمة وانما افعالها جارية عليها باجراء الله فاذا تمرن مدة في ذلك
انكشف له ان اعيان افعال الله فيتحقق عنده ان التخليق هو عين المخلوق
وان المفعول والفعل شئ واحد فاذا تحقق بهذا المقام بلغ المنتهى في
الحياة بفضل الله واستعد لحياة اشرف منها وتلك اذ ينكشف اذ جميع
الافعال التي كان يراها هي ظلال الصفات وحقيقتها الصفات فيرى
جميع الافعال التي الاشياء لا هو ولا هو غيره كما قال اهل الحق في الصفات
فيصير ما راه في الحياة الفعلية صورا مرئية في المنام فاذا مات عن تلك
الحياة اخذ ينكشف معناها شيئا فشيئا عند الانتباه وهو حي بحياة الصفات
وقلما يتجاوز عن هذا المقام سالك فانه كالنور بالنسبة الى عين الشمس تحرق
سبحات جلاله من يصل اليه ولا يتعداه الا واحد بعد واحد وفي
ظهور انكشاف الصفات يتلاشى العقل والفهم وجميع الادراكات والصفات
فيتحقق قوله لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل الحديث وفي هذا المقام
تستعر نار الشوق غاية الاستعار ارادة لحرق كل الاغيار فان العاشق
السالك قطع المخاوف والمهالك وتخلص بما نعة بوادي الفرقة الى صحصاحة

بوادي الوحدة والحيرة سعر

• وابرح ما يكون الشوق يوما • اذا دنت الخيام من الخيام •

فيكون السالك في سيره كالريح العاصف بل البرق الخاطف مقتعدا غارب
الشوق حاديا به حداء الذوق • يطوي الفراسخ • من المهامه • الفيح من غير
شعور • ويقطع البحار الزاخرة وهو ذاهل عن العبور • يقول بلسان الشوق
لحادي الذوق • كرر على السمع مني ايها الحادي • ذكر المرابع والاطلال والوادي •
شعر وغنني باحاديث العذيب فلي • قلب بجرعاء نجد رايح غادي • •
منازله الانمحاق في الوحدانيه • ومشاربه الاستغراق في عين الفردانيه
وهضباته قطع مسافات الانسانيه • وعقباته استظلام الانوار
الروحانيه • اذا ابصر قدامه خطف باصره بروق جلال المطلوب • واذا
نظر الى نفسه • طالع فيها جمال المحبوب • ولا ينظر الى شئ الا ومطلوبه
منجل فيه • ولا يسمع صوتا الا ومحبوبه يناجيه • فلعينيه في كل نظرة
عبرة • وفي كل عبرة عبرة • يسمع من كل ركز رمزا • يحدث اهل الظاهر
بلغاتهم • المألوفة • وخواطره بمكالمة المحبوب مشغوله مشغوفة • هذا اذا غلب
صحوه على سكره • وبقي عليه شئ من عقله وفكره • اما اذا اشتعل
نار الاشتياق • واتت على العقل والعلم بالاحتراق • فترى العاشق
المسكين منهدم الاركان • منهد البنيان • متحلل اللسان • له عينان
نضاختان • وبالجملة • خلوة الانسان • بنفسه عن نفسه • مع التعطل
من وهمه وحسه • وفكره وحدسه • تريه جمالا في جمال • ووصالا في
وصال في وصال • هذا اذا تهيا لحياة اشرف منها انكشف له عين الذات
وهنالك الولاية لله الحق وظهر بطريق حق اليقين معنى كل شئ هالك الا وجهه
فاذا وصل الى ذات الذوات احترقت الهوية المجازية فيبقى السالك اولا
بلا هو فاذا بلغ منتهى الفناء في هويته التي كان الانسان بها هو انكشف له

الانمحاق

ذات الحقيقيه بذاته وعلم انه كان قبل هذا طالبا لذاته وكان قبل ذلك
مشغولا باظلال ذاته فيتحقق وصول الذات من الاثبات المجازيه الى
الانية الحقيقية فلا يرى شيئا غير ذاته ويتحقق ان ما ليس بذاته ولا
ظل من اظلال ذاته غير موجود قطعا ولا يمكن ان يكون موجود االذى وصل
اليه هو الموجود حقا وغيره موجود بوجوده وظل من اظلاله وهذا
هو الحياة التى ليس بعدها موت وهو انتباه يتبين فيه جميع معانى
المنامات التى قبله وهذا غاية الغايات ونهاية النهايات بلغنا الله
وجميع النفوس المشتاقة الى اوكارها الحقيقية التى هى الذات الصرفه
فنتخلص الى الوحدانيه البحتة التى هى ينبوع الابتهاج بل هى عين الابتهاج
من شوايب الكثرة التى هى منبع التضاد والاختلاف انه المبدى المعيد
الحميد المجيد الفعال لما يريد والحمد لله على نعمته والصلاة
على النبى محمد وصحابته من اخر شرح قصيدة النفس المعزوة الى
ابن سينا للفاضل المناوى شارح جامع الصغير والكبير رحمه الله تعالى

مفهوم ذات الموضوع وعنوانه

١ اعلم انه يجوز صدق الامور المتغايرة بحسب المفهوم على الذات الواحدة
فما صدق عليه ج يسمى ذات الموضوع ومفهوم ج يسمى وصف الموضوع
وعنوانه لانه يعرف ذات ج الذى هو المحكوم عليه حقيقة به كما يعرف
الكتاب بعنوانه والعنوان قد يكون عين الذات كقولنا كل انسان حيوان
فان حقيقة الانسان عين ماهيته زيد وعمرو وبكر وغيرهم من الافراد
وقد يكون جزءا لها كقولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه ايضا على زيد
وعمرو وغيرهما من افراده وحقيقة الحيوان انما هى جزء لها وقد يكون خارجا

عنها كقولنا كل ماش حيوان فان الحكم فيه ايضا على زيد وعمرو وغيرهما
من افراده ومفهوم الماشى خارج عن ماهيتها فتحصل مفهوم القضيه
يرجع الى عقدين عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف
الموضوع وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول والاول
تركيب تقييدى والثانى تركيب خبرى ففهمنا ثلثة اشيا ذات الموضوع
وصدق وصفه عليه وصدق وصف المحمول عليه اما ذات الموضوع
فليس المراد بها افراد ج مطلقا بل الافراد الشخصيه ان كان نوعا او ما
يساويه من الفصل والخاصة والافراد الشخصيه والنوعية ان كان
جنسا او ما يساويه من العرض العام فاذا قلنا كل انسان او كل ناطق
ضاحك كذا فالحكم ليس الا على زيد وعمرو وبكر وغيرهم من افرادها الشخصيه
واذا قلنا كل حيوان او كل ماش كذا فالحكم على زيد وعمرو وغيرهما من اشخاص
الحيوان وعلى الطبايع النوعيه من الانسان والفرس وغيرهما ومن
ههنا سمعهم يقولون حمل بعض الكليات على بعض انما هو على النوع
وافرادها ومن الافاضل من حصر الحكم مطلقا على الافراد الشخصيه وهو
قريب الى التحقيق لان اتصاف الطبيعة النوعيه بالمحمول ليس بالاستقلال
بل لاتصاف الشخص من اشخاصها اذ لا وجود لها الا فى ضمن شخص
واما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابى حتى ان المراد
بج عنده ما امكن ان يصدق عليه ج سواء كان ثابتا له بالفعل او مسلوبا
عنه دائما بعد ان كان ممكن الثبوت له وبالفعل عند الشيخ اى ما يصدق عليه
ج بالفعل سواء كان ذلك الصدق فى الماضى او الحاضر او المستقبل حتى لا يدخل
فيه ما لا يكون دايما فاذا قلنا كل اسود كذا تينا ول الحكم ما امكن ان يكون

اسود حتى الروميين مثلا على مذهب الفارابى لامكان اتصافهم بالسواد
وعلى مذهب الشيخ لا يتنا ولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد فى وقت ما
واما صدق وصف المحمول على ذات فقد يكون بالضرورة وبالامكان
وبالفعل وبالدوام • من شرح الشمسيه •

الامكان

عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم الامكان الذاتى هو ما لا يكون طرفه المخالف
واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير الامكان الاستعدادى ويسمى الامكان
الوقوعى ايضا وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا لا بالذات ولا بالغير
بحيث لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه الاول اعم من الثانى
الامكان الخاص هو سلب الضرورة عن الطرفين نحو كل انسان كاتب فان
الكتابة وعدم الكتابة ليس بضرورى الامكان العام هو سلب الضرورة عن
احد الطرفين كقولنا كل نار حارة فان الحرارة ضرورية الى النار وعدمها
ليس بضرورى والامكان الخاص اعم مطلقا • من التعريفات للسيد السند
قدس سره • **قوله** والا لكان الخاص اى وان لم يكن الامكان العام عبارة
عن سلب الضرورة عن احد الطرفين بل كان عبارة عن ضرورة الطرفين
ايجابا وسلبا بناء على ان ضرورة احد الطرفين ايجابا يستلزم سلب نقيضه
بالضرورة لكان الخاص اى الامكان العام واللازم خلاف ما اجمع عليه
بيان الملازمة ان الامكان العام حينئذ يكون مركبا من الضرورتين المختلفين
ايجابا وسلبا مع جواز سلب الضرورة عن نقيضيهما لان صدق السالبة
لا يستوجب وجود موضوعها فم يتحقق الخاص اى سلب الضرورة عن الطرفين
فى كل ما يتحقق الامكان العام اعنى الضرورتين المذكورتين ولا يتحقق العام
فيما لا ضرورة فى الطرفين اصلا مع تحقق الامكان الخاص اعم مطلقا هكذا

يجب ان يعلم هذا المقام فانه من مزالق الاقدام الافهام وبالله التوفيق
وبيده ازمة التحقيق • من خط احمد عبد الله افندى الاقحصارى

سوال

مفهوم ممكن عام جميع موجودات خارجيه وذهنيه يه عارضدر ولا
وجود مطلقك جنسى اولوب شانى صدق ايكن فصل ايله مقيد اولنمغله
عارض وغير ايله قايم اولورمى **الجواب** مفهوم ممكن عام مفهوما تندن
بر مفهومه جنس اولمق ومفهوم وجود مطلق بر جنس تحتنده داخل
اولمق وفصلك شانى جنسى تحصيل ايدوب عين نوع ايتمك ايكن عارض
ايلمك مفهوم ممكن عامك ضرورى العدم اولان افرادندر • كتبه الفقير ابو السعود

الامكان

هو اعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدورا للبشر وقد لا يكون مقدورا
له والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وقد يكونان مترادفين بحسب
مقتضى المقام والامكان اما عبارة عن ذات الماهية بحيث يتساوى
نسبة الوجود والعدم اليه او عبارة عن نفس التساوى فانه محض
اعتبار عقلى وللممكن احوال ثلث تساوى الطرفين ورجحان العدم بحيث
لا يوجب الامتناع ورجحان الوجود بحيث لا يوجب الوجود ويستحيل ان
يخرج كل ممكن الى الوجود بحيث لا يبقى من الممكنات شئ فى العدم بل يجوز
ان يكون ممكن لا يوجد اصلا ولم يتعلق الارادة بوجوده بدليل قوله تعالى
ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ونظايرها كثيرة وهل يمكن وجود
ممكن ليس متحيز ولا قايما بالمتحيز كما يقوله الفلاسفه فى العقول والنفوس
الفلكية والانسانيه قالت المعتزله وكثير من اصحاب الاشاعرة هذا ممالا

دل عليه دليل من عقل ولا نقل فان يكون ثابتا فى نفسه وحاصله يرجع
الى نفى المدلول لانتفاء دليله والاقرب ان يقال وجود ممكن مثل هذا شانه
لا سبيل الى اثباته وسواء كان ثابتا فى نفس الامر او لم يكن ثابتا وقال بعضهم
ما المانع من وجود ما ليس متحيزا ولا قايما بالمتحيز ويمتنع اختراعه بحيث
المتحيز كما انه يمتنع اختراع عرض غير قائم بالمتحيز وما المانع ايضا من جواز
قيامه بالمتحيز اذا خلق فى حيثه ويكون قائما بنفسه اذا لم يخلق فى حيث
المتحيز وبه ينفصل عن العرض حيث لا تصور لوجوده الا فى حيث المتحيز
والامكان العام هو سلب الضرورة عن احد الطرفين والامكان الخاص
هو سلب الضرورة عن الطرفين والامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى
الذى لا يلزم من فرض وقوعه محال وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البتة
واقعا كمنارة من ماء وتمييز ما بين صبا فى اناء وقد يعد محالا عادة
فتبنى على امتناعه ادلة بعض المطالب العالية كبرهان الوحدانية المبتنى
على التمانع عند وقوع التعدد ولا يكون احتمال وقوعه قادحا فى كون ادراك
نقيضه علما كالجزم بان هذا حجر لا يقدح فى كونه علما لاحتمال انقلابه حيوانا
مع اشتراطهم فى العلم عدم احتمال النقيض والخارق عند المتكلمين من
هذا القبيل والامكان الذاتى امر اعتبارى يعقل الشئ عند انتساب ماهيته
الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قايم بها يستحيل انفكاكه عنها وبه
يستدل على جواز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة ولا يتصور فيه
تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد والامكان الاستعدادى
هو امر موجود من مقولة الكيف قايم بمحل الشئ الذى ينسب اليه الامكان
لا به وغير لازم وقابل للتفاوت والممكن الخاص من افراده اللاضرورى الوجود

واللاضروري

واللاضرورى العدم والممتنع من افراده الضرورى العدم ولا يكون مفهوم
الممكن العام جنسا لشئ من الاشياء لتباين المقولات التى هى الجواهر والاعراض
الصادق على جميعها الممكن العام • من كليات ابى البقاء الكفوى رحمه الله
• فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره •
تفصيل ليروا ولذلك قرئ يُره بالضم وقراء هشام باسكان الهاء ولعل
حسنة الكافر وسيئة المجتنب عن الكباير تؤثران فى نقص الثواب والعقاب
وقيل الاية مشروطة بعدم الاحباط والمغفرة او من الاولى مخصوصة
بالسعداء والثانية بالاشقياء لقوله اشتاتا والذرة النملة الصغيرة
او الهباء • من البيضاوى عليه الرحمة قوله
ولعل حسنة الكافر الخ وقد ورد فى الاحاديث ما يؤيده كما هو مشهور فى
حديث ابى طالب وفى الانتصاف كون حسنات الكافر لا يثاب عليها
ولا ينعم بها صحيح واما تخفيف العذاب بسببها غير منكر وقد ورد فى
الاحاديث الصحيحة فقد ورد ان حاتما يخفف الله عنه لكرمه لكنه
قيل على المصـ انه لشئ ما قدمه فى تفسير قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا
من عمل فجعلناه هباء منثورا وفى تفسير قوله تعالى اولئك الذين ليس لهم
فى الاخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون وهو
المصرح به عن قوله فلا يخفف عنهم العذاب وبه صرح المصـ ايضا لان
اعمال الكفرة محبطة قال فى شرح المقاصد بالاجماع بخلاف اصحاب الكباير
اذا لم يتوبوا فان الخلاف فى احباط عملهم بين اهل السنة والمعتزلة
معروف قلت يرد عليه ان الكفار مخاطبون بالتكاليف فى المعاملات
والجنايات اتفاقا واختلفوا فى غيرها ولا شك انه لا معنى للخطاب بها

الاعقاب تاركها و ثواب فاعليها واقله التخفيف فكيف يدعى الاجماع
على الاحباط بالكلية وهو مخالف لما صرح به فى سبب نزول هذه الآية والذى
يلوح للخاطر بعد استكشاف سرايرالدفاتر ان الكفار يعذبون على الكفر
بحسب مراتبه فليس عذاب ابى طالب كعذاب ابى جهل ولا عذاب المعطلة
كعذاب اهل الكتاب كما يقتضيه الحكمة والعدل الالهى ويعذب على المعاصى
غير الكفر ايضا وقد صرح به الامام فى سورة الفرقان مفصلا عند قوله
تعالى يضاعف له العذاب اى عذاب الكفر والمعصية لقوله تعالى
زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون فما يقابل الكفر من العذاب
لا يخفف لانه لا يغفر ان يشرك به اى بكفره وما فى مقابلة غيره قد
يخفف بالحسنات ومعنى الاحباط المجمع عليه انها لا تنجيهم من العذاب
المخلد كاعمال غيرهم وهذا معنى كونه سرابا وهباء وما فى التبصرة وشرح
المشارق وتفسير الثعلبى ان اعمال الكفرة الحسنة التى لا يشترط فيها الايمان
كانجاء الغريق واطفاء الحريق واطعام ابن السبيل يجزى عليها فى الدنيا ولا
يدخر لهم فى الاخرة كالمؤمنين بالاجماع للتصريح به فى الاحاديث فان عمل فى
كفره حسنات ثم اسلم اختلف فيه هل يثاب عليها فى الاخرة ام لا بناء على
ان اشتراط الايمان فى الاعتداد بالاعمال وعدم احباطها هل هو بمعنى وجود
الايمان عند العمل او وجوده ولو بعد لقوله عليه السلام فى الحديث اسلمت على
ما سلف لك من خير غير مسلم ودعوى الاجماع فيه غير صحيحة لان وقوع
جزائهم فى الدنيا دون الآخرة كالمؤمنين لان ما فى الدنيا كمؤنة السيد العبد
المطيع له وتعهده بلوازمه بخلاف عبده العاصى له فلا يلزمه ذلك بمقتضى
الفضل والكرم مذهب لبعضهم وذهب آخرون الى الجزاء بالتخفيف وقال

الكرمانى ان التخفيف واقع لكنه ليس بسبب عملهم بل لامر آخر كشفاعة
النبى صلى الله عليه وسلم ورجائه وقال الزركشى من انواع الشفاعة التخفيف
عن ابى لهب لسروره بولادة النبى صلى الله عليه وسلم واعتاقه لثويبة جاريته
حين بشرته بذلك فاحفظه فانك لا تجده فى غير ذلك الكتاب ولذا ارخينا
له عنان البيان وبه سقط ما اورد على المصنف من تناقض كلاميه فتدبر

قوله

وقيل الآية مشروطة لما كان الاول جوابا عما قيل انه كيف يرى كل احد
جزاء ذرات الاعمال خيرها وشرها واعمال الكفرة محبطة وسيئات المؤمنين
منها ما يغفر وهذا ينافى الكلية المذكورة دفعه اولا بان الاحباط
بالنسبة للثواب والتعميم لا بالنسبة للتخفيف فالمراد برؤية جزاء
السيئة ظهور استحقاقه وان لم يقع وعلى هذا العموم غير مقصود لان
فيه مقدر ترك لظهوره والعلم به من آيات اخر فالتقدير من يعمل مثقال
ذرة شرا يره ان لم يغفر او الموصول الاول عبارة عن السعداء والثانى
عن الاشقياء فلا ينافى ما ذكر ايضا ومرضه لانه خلاف الظاهر لا لما قيل
من انه لا يناسب مذهب اهل الحق لانه لم يصرح بان الاحباط لاصحاب الكبائر
حتى ينافى المذهب الحق لجواز ارادة الكفار بقرينة السياق فتامل

قوله

لقوله اشتاتا الظاهر انه تعليل لكون المراد بمن الاولى السعداء وبالثانية
الاشقياء فان الاشتات فسر بما يحصله فريق فى الجنة وفريق فى السعير
فالظاهر ان ترجع كل فقرة لفرقة ليطابق المفصل المجمل ولان اعادة من
يقتضى التغاير الحقيقى وقيل انه تعليل لقوله تفصيل من حاشية المولى الشهاب

كان الامام فخر الدين الرازى رحمه الله فى اول تفسير سورة الفلق ما نصه سمعت
بعض العارفين انه فسرها تين السورتين على وجه عجيب فقال انه سبحانه
وتعالى لما شرح امر الالهية فى سورة الاخلاص ذكر هذه السورة عقيبها فى شرح
مخلوقاته فقال اولا قل اعوذ برب الفلق وذلك لان ظلمات العدم غير متناهيه
والحق سبحانه هو الذى فلق تلك الظلمات بنور التكوين والايجاد والابداع
فلهذا قال قل اعوذ برب الفلق ثم قال من شر ما خلق والوجه فيه ان عالم
الممكنات على قسمين عالم الامر كله خيرات محضة بريئه عن الشرور والآفات
اما عالم الخلق وهو عالم الاجسام والجسمانيات فالشر لا يحصل الا فيه وانما
سمى عالم الاجسام والجسمانيات بعالم الخلق لان الخلق هو التقدير والمقدار
من لواحق الجسم فلما كان الامر كذلك لاجرم قال قل اعوذ برب الفلق الذى فلق
ظلمات بحر العدم بنور الايجاد والابداع من الشرور الواقعه فى عالم الخلق
فهو عالم الاجسام والجسمانيات ثم من الظاهر ان الاجسام اما اثيرية واما
عنصرية والاجسام الاثيرية خيرة لانها بريئه عن الاختلال والفطور على
ما قال تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور
واما العنصريات فهى اما جمادات او نباتات او حيوانات اما الجمادات فهى
خالية عن جميع القوى النفسانيه والظلمة فيها خالصة والانوار عنها
بالكلية زالية وهى المراد من قوله ومن شر غاسق اذا وقب واما النباتات
فالقوة الغاذية النامية التى هى تزيد فى الطول والعرض والعمق معا فهذه
هى القوة النباتيه كانها تنفث فى العقد وهو المراد من قوله ومن شر
النفاثات فى العقد الثلاث واما الحيوانات فالقوة الحيوانيه هى الحواس
الظاهرة والحواس الباطنه والشهوة والغضب وكلها يمنع الروح الانسانية

عن

عن الانصباب الى عالم الغيب والاشتغال بقدس جلال الله تعالى وهو المراد
من قوله ومن شر حاسد اذا حسد ثم انه لم يبق من السفليات بعد هذه المراتب
سوى النفس الانسانيه وهى المستفيدة فلا يكون مستفادا منها فلاجرم
قطع هذه السورة وذكر بعدها فى سورة الناس مراتب درجات النفس الانسانيه
فى الترقى وذلك لانها باصل فطرتها مستعدة لانها تنتقش بمعرفة الله
ومحبته الا انها تكون فى اول الامر خالية عن المعارف بالكلية ثم انها
تحصل فيها فى المرتبه الثانيه علوم اولية بديهية يمكن التوصل بها الى
استعلام المجهولات الفكرية ثم فى اخر الامر تستخرج تلك المجهولات الفكرية من القوة
الى الفعل فقوله تعالى قل اعوذ برب الناس اشارة الى المرتبه الاولى من مراتب
النفس الانسانيه وهى حالة كونها خالية عن جميع العلوم البديهية والكسبيه
وذلك لان النفس تحتاج الى مرب يربيها بتلك المعارف البديهية والكسبية
ثم فى المرتبه الثانيه وهى عند حصول هذه العلوم البديهية تحصل لها ملكه
الانتقال منها الى استعلام المجهولات الفكرية وهو المراد من قوله ملك
الناس ثم فى المرتبه الثالثه وهى عند خروج تلك العلوم الفكرية من القوة
الى الفعل يحصل الكمال التام للنفس وهو المراد من قوله اله الناس فكان
الحق سبحانه سمى نفسه بحسب كل مرتبه من مراتب النفس الانسانيه بما يليق
بتلك المرتبة ثم قال من شر الوسواس الخناس والمراد منه القوة الوهمية
والسبب فى اطلاق اسم الخناس على الوهم ان العقل والوهم قد يتساعدان
على تسليم بعض المقدمات ثم اذا آل الامر الى النتيجه فالعقل يساعد على النتيجه
والوهم يخنس ويرجع ويمتنع عن تسليم النتيجه فلهذا السبب سمى الوهم بالخناس
ثم بين سبحانه وتعالى ان ضرر هذا الخناس عظيم على العقل وانه قلما ينفك

الخناس

احد منه فكانه تعالى بين فى هذه السورة مراتب الارواح البشرية ونبه
على عددها ونبه على ما يقع به الامتياز بين العقل والوهم وهناك اخر
درجات مراتب الانسانيه فلاجرم وقع ختم الكتاب الكريم والفرقان العظيم
عليه انتهى ما نقله عن بعض العارفين ومراد الامام به الشيخ الرئيس ابو علي
ابن سينا ولقد رايت تفسيره لهاتين السورتين ولسورة الاخلاص فى
اقل من مقدار كراس وخلاصة ما يتعلق بالسورتين ما ذكره الامام هنا
ثم قال فى تفسير سورة الفلق عند تفسير قوله تعالى من شر ما خلق المسئلة
الثانية طعن بعض الملاحدة فى قوله قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق من
وجوه احدها ان المستعاذ منه هل هو واقع بقضاء الله تعالى وبقدره
ام لا فان كان الاول فكيف امر ان يستعيذ بالله منه وذلك لان ما قضى
الله به وقدره فهو واقع فكانه تعالى يقول الشئ الذى قضيت بوقوعه
فهو لابد واقع فاستعذ بى منه حتى لا اوقعه وان لم يكن بقضائه
وقدره وذلك يقدح فى ملك الله وملكوته وثانيها ان المستعاذ منه
ان كان معلوم الوقوع فلا دافع له فلا فايدة فى الاستعاذة منه وان كان
معلوم اللاوقوع فلا حاجة الى الاستعاذة منه وثالثها ان المستعاذ منه
ان كان فيه مصلحة فكيف رغب المكلف فى طلب دفعه ومنعه وان كان
فيه مفسدة فكيف خلقه وقدره واعلم ان الجواب عن امثال هذه
الشبهات انه لا يسأل عما يفعل وقد تكرر هذا الكلام فى هذا الكتاب انتهى

الى هنا من التفسير الكبير **قوله تعالى**

الذى يوسوس فى صدور الناس معناه ان الخناس وهو القوة المتخيلة انما
يوسوس فى الصدور التى هى المطية الاولى للنفس لما ثبت ان المتعلق الاول

للنفس الانسانيه هو القلب وبواسطته تنبعث القوى الى ساير الاعضاء
فتاثير الوسوسة اولا فى الصدر **ثم قال** تعالى من الجنة والناس الجن
هو الاستتار والناس هو الاستيناس فالامور المستترة هى الحواس الباطنة
والمستانسة هى الحواس الظاهرة هذا هو الذى يبلغ اليه العقل فى هاتين
السورتين والله اعلم بحقايق كلامه وغاية اسراره واشاراته من

اصل تفسير ابى على بن سينا **الاشتراك**

هو اما لفظى او معنوى فاللفظى عبارة عن الذى وضع لمعان متعددة كالعين
والمعنوى عبارة عن الذى كان موجودا فى محال متعددة كالحيوان والحاصل
ان المعنوى يكفى فيه الوضع الواحد دون اللفظى لانه يقتضى الاوضاع
المتعددة واللفظ المشترك بين معنيين قد يطلق على احدهما ولا نزاع فى
صحته وفى كونه بطريق الحقيقه وقد يطلق ويراد به احد المعنيين لا على
التعيين بان يراد به فى اطلاق واحد هذا او ذاك وقد اشير فى المفتاح
بان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القراين وقد يطلق اطلاقا واحدا
ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ومتعلق
الاثبات والنفى وهذا محل الخلاف وقد يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع
معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم
والفرق بينه وبين الثالث كالفرق بين الكل الافرادى والكل المجموعى وهو مشهور
يوضحه يصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد وهذا الرابع ليس من محل
النزاع فى شئ اذ لا نزاع فى امتناعه حقيقة ولا فى جوازه مجازا ان وجدت
علاقة مصححة قال بعض المحققين يجرى العموم فى المشترك المعنوى بلا خلاف
ولا يجرى فى اللفظى فان الاشتراك المعنوى بان يكون اللفظ موضوعا لمعنى

يشمل ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس
وغيرها بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشئ يتناول البياض والسواد
وغيرهما بمعنى الشيئية والاشتراك اللفظي بان يكون اللفظ موضوعا بازاء
كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين والمشترك
في اصطلاح الفقهاء اللفظ فانه مشترك فيه والمعنى مشترك او الاعيان
واما المشترك المعنوي وهو ان يكون المعنى مشتركا فيه فليس باصطلاح
الفقهاء ولا يشترط في ثبوت الاشتراك في لفظ نقل اهل اللغة انه مشترك
بل نشترط نقلهم انه مستعمل في معنيين او اكثر واذا ثبت ذلك بنقلهم
فنحن نسميه مشتركا باصطلاحنا ورجحان بعض وجوه المشترك قد يكون
بواسطة التامل في صيغة وقد يكون بالتامل في سياقه وقد يكون بالتامل
في غيره واعلم ان الشافعي رحمه الله قال يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه
عند التجرد عن القراين ولا يحمل عنده على احدهما الا بقرينة ومحل النزاع
ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة
كليهما فغير جايز اتفاقا وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يستعمل المشترك
في اكثر من معنى واحد لانه اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق
المجاز والاول غير جايز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا
الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين ويمنع كون
الصلاة في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي مشترك بين
الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل هي حقيقة في الدعاء
ولان سياق الاية ايجاب اقتداء المومنين بالله وملائكته في الصلاة على
النبي فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في المجموع سواء كان معنى حقيقيا او معنى

مجازيا

مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد ان يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه
السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فمن قال ان الصلاة من الله الرحمة
اراد هذا المعنى لا ان الصلاة وضعت للرحمة واما المجازي فكارادة الخير
ونحو ذلك مما يليق بهذا المقام والاشتراك لا يكون الا بالالفاظ المشتركة
والتوهيم يكون بها وبغيرها من تحريف وتبديل والايضاح يكون في
المعاني خاصة وهذا نوع اشتراك اللفظ واشتراك النكرات مقصود بوضع
الواضع في كل مسمى غير معين واشتراك المعارف في الاعلام اتفاقي غير مقصود
بالوضع والاشتراك في البديع ثلثة اقسام قسمان منها من العيوب
والسرقات وقسم من المحاسن وهو ان ياتي الناظم في بيته بلفظة مشتركة
بين معنيين اشتراكا اصليا او فرعيا فيسبق ذهن السامع الى المعنى الذي
لم يرده الناظم فياتي في آخر البيت بما يوكد ان المقصود غير ما توهم السامع
كقوله ۶ شيب المفارق يروي الضرب من دمهم ۶ ذوايب البيض بيض الهند لا اللمم ۶
فلولا بيض الهند لسبق ذهن السامع الى انه اريد بيض اللمم لقوله شيب المفارق
من كليات ابي البقاء الكفوي قصة رتن الهندي
ذكر في اوايل الثلث الاخير من النفحات ان هذا الشيخ يعني الشيخ رضي الدين
علي لالاء الغزنوي سافر الى الهند وصحب ابا الرضى رتن واعطاه رتن مشطا
زعم انه مشط رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر في النفحات ايضا ان
هذا المشط كان عند علاء الدولة السمناني كانه وصل اليه من هذا الشيخ
وان علاء الدولة لفه في خرقة ولف الخرقة في ورقة وكتب على الورقة
بخطه هذا المشط من امشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وصل الى
هذا الضعيف من صاحب رسول الله وهذه الخرقة وصلت من ابي الرضى

رتن الى هذا الضعيف وذكر ايضا ان علاء الدولة كتب بخطه انه يقال ان ذلك
كان اماتة من الرسول صلى الله عليه وسلم ليصل الى الشيخ رضي الدين
انتهى كلام النفحات وفيه نظر وكلام طويل يظهر لمن تتبع كلام صاحب
القاموس في لفظ رتن وفيه رمز يعرفه من يعرفه فحلّه ان اطقت والسلام
من كشكول بهاء الدولة الدين العاملي اقول
قال صاحب القاموس في مادة رتن ورَتَن محركة ابن كربال بن رتن البترندي
قيل انه ليس بصحابي وانما هو كذاب ظهر بالهند بعد الستماية فادعى الصحبة
وصدق وروى احاديث سمعناها من اصحاب اصحابه انتهى ولعل الرمز فيه
ان صاحب القاموس من مصدقيه لما انه سلط صيغة التمريض على النفي
لا على الاثبات واثبت له اصحاب اصحاب رواة احاديث وادعى انه سمعها
منهم وهذا ما خطر لي من الرمز فتفكر فلعلك تجد رمزا اخر وتفصيل هذه
القصة ردًّا وقبولًا فيما بين اهل الحديث مذكور في موضوعات ابن
العراق وفي كلامه اشارة الى ما اشرنا اليه من ان صاحب القاموس
مجد الدين الفيروزابادي من جملة ما يؤيد هذه الرواية فان اردت
التفصيل فعليك بمراجعة هذا الكتاب • كتبه الفقير محمد راغب الوزير •

قال الامام الرازي

في اخر تفسير الفاتحة الشريفة القسم الثاني في تفسير مجموع هذه السورة
وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الاخرة
عالم الصفاء فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم
بالنسبة الى الظل وكل ما في الدنيا فلا بد له في الآخرة من اصل والا لكان
كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما في الاخرة فلا بد له في الدنيا من مثال

والا لكان كشجر بلا ثمر ومدلول بلا دليل فعالم الروحانيات عالم الاضواء
والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك ان الروحانيات مختلفة
بالكمال والنقصان ولا بد ان يكون فيها واحد هو اشرفها واعلاها واكملها
وابهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت امره ونهيه كما قال تعالى ذي قوة
عند ذي العرش مكين مطاع ثَمَّ امين وايضا فلا بد في الدنيا من شخص
واحد هو اشرف اشخاص هذا العالم واعلاها وابهاها ويكون كل ما سواه
في هذا العالم تحت طاعته وامره فالمطاع الاول هو المطاع في عالم الروحانيات
والمطاع الثاني هو المطاع في عالم الجسمانيات ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات
كالظل لعالم الروحانيات وكالاثر وجب ان يكون بين هذين المطاعين مقابلة
ومقارنة ومجانسة فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم
الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري
وبهما يتم امر السعادات في الدنيا والاخرة واذا عرفت هذا فنقول كما حال الرسول
البشري انما يظهر في الدعوة الى الله تعالى وهذه الدعوة انما تتم بامور سبعة
ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي قوله والمؤمنون كل آمن بالله
الآية ويندرج في احكام الرسل قوله لا نفرق بين احد من رسله فهذه الاربع
متعلقة بمعرفة المبدا وهو معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة
العبودية وهي مبني على امرين احدهما المبدا والثاني الكمال فالمبدا هو قوله
وقالوا سمعنا واطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى
واما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والالتجاء اليه بالكلية وهو قوله غفرانك
ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجاء
بالكلية الى الله وطلب الرحمة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة

الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين
الاصلين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب والاستعداد
للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان
المراتب ثلث المبدآء والوسط والغاية اما المبداء فانما يكمل معرفته بمعرفة
امور اربعة وهى معرفة الله والملائكة والرسل والكتب واما الوسط فانما
يكمل معرفته بمعرفة امرين سمعنا واطعنا وهو نصيب عالم الاجساد وغفرانك
ربنا وهو نصيب عالم الارواح واما الغاية فهى انما تتم بامر واحد وهو
قوله واليك المصير فالابتداء الامر اربعة وفى الوسط صار اثنين وفى
النهاية صار واحدا ولما ثبت هذه المراتب السبع فى المعرفة تفرع عنها سبع
مراتب فى الدعاء والتضرع فاولها قوله لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا
وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا
وقوله ذكر ربك اذا نسيت وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن
الرحيم وثانيها قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا
ورفع الاصرار والاضرار والثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله
رب العالمين وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك اشارة
الى كمال رحمته وذلك قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله واعف عنا لانك انت
المالك للقضاء والحكومة فى يوم الدين وهو قوله ملك يوم الدين وخامسها
قوله تعالى واغفر لنا لانا فى الدنيا عبدناك واستعنا بك فى كل المهمات وهو
قوله اياك نعبد واياك نستعين وسادسها قوله تعالى وارحمنا لانا طلبنا
الهداية منك وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله انت مولانا
فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين

فهذه المراتب السبع المذكورة فى آخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله عليه وسلم
فى عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر المصدر
على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قراها فى صلاته صعدت
هذه الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الانوار فى عهده صلى الله عليه وسلم
من المصدر الى المظهر فهذا السبب فقال عليه الصلاة والسلام الصلاة
معراج المومن **المسئلة الثانية** فى مداخل الشيطان اعلم ان المداخل التى ياتى
الشيطان من قبلها فى الاصل ثلثة الشهوة والغضب والهوى فالشهوة
بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب
اعظم منه فقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء المراد اثار الشهوة وقوله
والمنكر المراد منه اثار الغضب وقوله والبغى المراد منه اثار الهوى فبالشهوة يصير
الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه
الى حضرة جلال الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلثة فظلم لا يغفر
وظلم لا يترك وظلم عسى الله ان يتركه فالظلم الذى لا يغفر هو الشرك بالله
والظلم الذى لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذى عسى الله ان
يتركه هو ظلم الانسان لنفسه فمنشاء الظلم الذى لا يغفر هو الهوى ومنشا
الظلم الذى لا يترك هو الغضب ومنشا الظلم الذى عسى الله ان يتركه هو
الشهوة ثم لها نتايج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب
والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة فى بنى ادم تولد منها
سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية
فى الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد
وهو قوله ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع الخبايث الشيطانية بالوسوسة

وهو قوله يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس فليس فى بنى آدم اشر
من الحاسد كما انه ليس فى الشيطان اشر من الوسوسة بل قيل الحاسد اشر من
ابليس لان ابليس روى انه اتى باب فرعون فقرع الباب فقال فرعون من هذا
فقال ابليس لو كنت الها لما جهلت فلما دخل قال فرعون اتعرف فى الارض اشر
منى ومنك قال نعم الحاسد وبالحاسد وبالحسد وقعت فى هذه المحنة واذا عرفت
هذه فنقول اصول الاخلاق القبيحة هى تلك الثلاثة والاولاد والنتايج
هى هذه السبعة المذكورة فانزل الله سورة الفاتحة وهى سبع آيات لحسم هذه
الآفات السبع وايضا اصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلثة
وهى فى مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلثة الاصلية
فى مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التى هى الفاتحة فى مقابلة
الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن كالنتايج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق
الذميمة كالنتايج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع
الاخلاق الذميمة اما بيان الامهات الثلث فنقول ان من عرف الله وعرف انه
لا اله الا الله تباعد عنه الشيطان والهوى لان الهوى اله سوى الله يعبد
بدليل قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام
يا موسى خالف هواك فانى ما خلقت خلقا نازعنى فى ملكى الا الهوى ومن
عرف انه رحمن لم يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله
تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم يجب ان يتشبه به فى كونه
رحيما واذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية واما الاخلاق
السبعة فهى فى مقابلة الآيات السبع وقبل ان نخوض فى بيان تلك المعارضة
نذكر دقيقة اخرى وهى انه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلثة فى التسمية وفى

نفس السورة وذكر معها اسمين آخرين وهما رب والمالك فالرب قريب من الرحيم
لقوله تعالى سلام قولا من رب رحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى
الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت من هذه الاسماء الثلثة الموجب الملك الآية فلهذا
السبب ختم الله آخر سورة القرآن عليها والتقدير كانه قيل ان اتاك الشيطان
من قبل الشهوة فقل اعوذ برب الناس وان اتاك من قبل الغضب فقل ملك
الناس وان اتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ولنرجع الى بيان معارضة
تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزالت
شهوته ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد
فاندفع عنه آفة الشهوة وولديها بهذه الآية ومن عرف انه مالك يوم الدين
بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غضبه ومن قال اياك نعبد واياك
نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثانى فاندفعت عنه آفة الغضب
بولديه واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى واذا
قال صراط الذين انعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته واذا قال غير المغضوب
عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الآيات السبع
دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة **المسئلة الثالثة** فى تقرير ان
سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه فى معرفة المبدأ والوسط
والمعاد واعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره
ان المعتمد فى اثبات الصانع فى القرآن هو الاستدلال بخلقة الانسان على
ذلك الا ترى ان ابرهيم عليه السلام قال ربى الذى يحيى ويميت وقال فى موضع
آخر الذى خلقنى فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذى اعطى كل شىء
خلقه ثم هدى وقال فى موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى فى اول

البقرة يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون
وقال في اول ما انزله على محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق
الانسان من علق فهذه الايات تدل على انه تعالى استدل بخلق الانسان
على وجود الصانع واذا تاملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال
فيه كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما انه في نفسه دليل فكذلك هو في نفسه
انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها يعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث
انها نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجه والانعام
متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انعاما كان يستحق الحمد وحدوث بدن الانسان
ايضا كذلك وذلك لان تولد الاعضاء المختلفة الطبايع والصور والاشكال من
النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء
على تلك الصور والطبايع فحدوث هذه الاعضاء يدل على وجود صانع عالم
بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه
الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك
كان مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله رب العالمين يدل على وجود الصانع
وعلى علمه وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم
فكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني واما قوله رب العالمين فهو يدل
على ان ذلك الاله واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم مالك
سواه ولا معبود غيره واما قوله الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي
لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وبعد
الموت واما قوله مالك يوم الدين فيدل على انه من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل
بعد هذا اليوم يوم اخر يظهر فيه تميز المحسن عن المسيء ويظهر فيه الانتصاف

المظلومين

المظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث لقدح ذلك في كونه رحمانا
رحيما اذا عرفت هذا ظهر ان قوله الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله
رب العالمين على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا وقوله
مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الاخرة والى ههنا
تم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية اما قوله اياك نعبد الى اخر السورة فهو
اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية وهي محصورة في نوعين
الاعمال التي ياتي بها العبد والاثار المتفرعة على تلك الاعمال اما الاعمال التي
ياتي بها العبد فلها ركنان احدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك
نعبد والثاني علمه بانه لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة
بقوله واياك نستعين وههنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر واما الاثار
المتفرعة على تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلي واليه الاشارة
بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل العالم ثلث طوايف الطائفة الاولى الكاملون
المحقون المخلصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به
واليه الاشارة بقوله انعمت عليهم والطايفة الثانية الذين اخلوا بالاعمال
الصالحة وهم الفسقة المؤمنون واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم
والطايفة الثالثة الذين اخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر
واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس
الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما ان يجاهد لتحصيلها بالفكر
والنظر والاستدلال والثاني ان تصل اليه محصولات المتقدمين فيستكمل
نفسه فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين
انعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب ان يكون اقتداؤه

بانوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقايد الصحيحة والاعمال
الصالحة وتبراء من ان يكون اقتداوه بالطايفة الذين اخلوا بالاعمال الصالحة
وهم المغضوب عليهم وبالطائفة الذين اخلوا بالعقايد الصحيحة وهم الضالون
وهذا اخر السورة وعند الوقوف على ما لخصناه يظهر ان هذه السورة جامعة
لجميع المقامات المعتبرة فى معرفة الربوبية ومعرفة العبودية انتهى رحمه الله

ولقد

كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على
كثير ممن خلقنا تفضيلا وقال فى تكرمة بنى ادم كرمه الله بالعقل والنطق
والتميز والخط والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير امر المعاش
والمعاد وقيل بتسليطهم على ما فى الارض وتسخيره لهم وقيل وكل شئ ياكل
بفيه الا ابن آدم وعن الرشيد انه احضر طعاما فدعا بالملاعق وعنده ابو يوسف
فقال له جاء فى تفسير جدك ابن عباس قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم جعلنا
لهم اصابع ياكلون بها فاحضرت الملاعق فردها واكل باصابعه على كثير ممن خلقنا
هو ما سوى الملائكة عليهم السلام وحسب بنى آدم تفضيلا ان يرفع عليهم
الملائكة وهم هم ومنزلتهم عند الله منزلتهم والعجب من المجبرة كيف عكسوا
فى كل شئ وكابروا حتى جرتهم عادة المكابرة على العظيمة التى هى تفضيل الانسان
على الملك وذلك بعد ما سمعوا تفخيم الله امرهم وتكثيره مع التعظيم ذكرهم وعلموا
اين اسكنهم وانى قربهم وكيف نزلهم من انبيائه منزلة انبيائه من اممهم ثم
جرهم فرط التعصب عليهم الى ان لفقوا اقوالا واخبارا منها قالت الملائكة ربنا
انك اعطيت بنى ادم الدنيا ياكلون منها ويتمتعون ولم تعطنا ذلك واعطناه
فى الاخرة فقال وعزتى وجلالى لا اجعل ذرية من خلقت بيدى كمن قلت له

كن فكان

كن فكان وروا عن ابى هريرة انه قال المؤمن اكرم على الله من الملايكة الذين
عنده ومن ارتكابهم انهم فسروا كثيرا بمعنى جميع فى هذه الآية وخذلوا حتى
سلبوا الذوق فلم يحسوا ببشاعة قولهم وفضلناهم على جميع ممن خلقنا جماعة
ممن خلقنا على ان معنى قولهم على جميع ممن خلقنا اشجى لحلوقهم واقذى لعيونهم
ولكنهم لا يشعرون فانظر الى تمحلهم وتشبثهم بالتاويلات البعيده
فى عداوة الملاء الاعلى كان جبريل عليه السلام غاظهم حين اهلك مداين
قوم لوط فتلك السخيمة لا تنحل عن قلوبهم من الكشاف فتجاوز الله عن
مؤلفه حيث تجاوز حد الانصاف حيث يلزم تفضيل الشئ على نفسه هكذا
قيل وليس بقوى لان المعرفة لا تدخل تحت النكرة انتهى كذا وجدته فى هامش
الكشاف ولا ادرى قايله وتفصيل التفضيل والمذاهب فيه فى ظهر
هذه الورقة طالعه بالامعان حتى يظهر لك التحقيق والايقان

وذلك ان خبر يدل على انهم فضلوا على جميع من بعض المخلوقين بنى

وفضلناهم

على كثير ممن خلقنا تفضيلا بالغلبة والاستيلاء او بالشرف والكرامة
والمستثنى جنس الملائكة او الخواص منهم ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس
عدم تفضيل بعض افراده والمسئلة موضع نظر وقد اول الكثير بالكل وفيه
تعسف من انوار التنزيل للبيضاوى رحمه الله **قوله**
والمستثنى جنس الملائكة عليهم السلام الخ المراد بالاستثناء معناه اللغوى
وهو الاخراج بما يقتضيه مفهوم تخصيص الكثير بالذكر فانه يقتضى ان
غيرهم لم يفضل عليه الا لم يكن للتخصيص وجه والمراد بالملائكة ههنا
اما جنسهم او الخواص منهم على المذهبين المذكورين فى الاصول اذ لم يذهب
احد الى انهم اجناء وغيرهم **قوله** ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس الخ جواب

لسوال واعتراض على الزمخشري كغيره ممن قال ان ظاهر الآية يدل على تفضيل
الملك على البشر وهو مخالف للمشهور من مذهب اهل السنة فدفعه بان تفضيل
جنس على جنس آخر لا يقتضي تفضيل كل فرد منه على كل فرد من الآخر فالمراد
بالجنس في كلامه الاستغراق اي اللازم من النظم عدم تفضيل جنس
البشر بمعنى كل فرد فرد منه على جنس الملك اذ بني آدم عام وليست اضافته
للعهد فكذا ضميره او على الخواص منهم فلا ينافي ذلك تفضيل بعض افراد
البشر على كل الملك او على بعضه على المذهبين في المسئلة ثم المسئلة
مختلف فيها بين اهل السنة فمنهم من ذهب الى تفضيل الملائكة عليهم
الصلاة والسلام مطلقا ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما واختاره الزجاج
ومنهم من فصّل فقال الرسل من البشر افضل مطلقا ثم الرسل من الملائكة
على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وعليه
اكثر الحنفيه والاشعرية ومنهم من عمم تفضيل الكمل من نوع الانسان نبيا
كان او وليا ومنهم من فضل الكروبيين من الملائكة مطلقا ثم الرسل
من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم البشر على عموم الملائكة واليه ذهب الرازي
والغزالي **قوله** والمسئلة موضع نظر مراده ما ذكر في الكشف من ان هذه المسئلة
لا تستند الى دليل قطعي ولا يخلو دليل منها لتناهي عن الطعن ولذا لم يضلل
احد من اصحاب الاقوال فيها ولم ينسب الى بدعة لعدم اخلاله بتعظيم الفريقين
قوله وقد اول الكثير بالكل كما ان القليل يكون بمعنى المعدوم وفيه تعسف
لانه لم يرد في القرآن ولا في كلام الفصحاء بهذا المعنى وعلى تسليمه لا فائدة
لذكره حينئذ كذا قيل لكن المص رحمه الله تبع في هذا الزمخشري مع انه قيل انه
فسر الاكثر في قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا بالجميع فكأنه اراد انه تعسف

هنا

هنا لان من التبعيضية تنادي على خلافه وكونها بيانية خلاف الظاهر
واذا كان التفضيل في الغلبة والاستيلاء لا يكون دليلا على المدعى لان التفضيل
المختلف فيه كونهم اقرب منزلة عند الله واكثر ثوابا من حاشية المولى
الشهاب الخفاجي • وتفصيل هذه المسئلة بادلتها واجوبتها واسولتها في
التفسير الكبير للامام الرازي في سورة البقرة عند قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا الخ فان اردت ذلك فراجعه

الدليل

هو المرشد الى المطلوب يذكر ويراد به الدال ومنه يا دليل المتحيرين اي هاديهم
الى ما يزول به حيرتهم ويذكر ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول ومنه
سمي الدخان دليلا على النار ثم اسم الدليل يقع على كل ما يعرف به المدلول حسيا
كان او غير قطعي حتى سمي الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر
النصوص كلها ادلة والدلالة كون الشيء بحيث يفيد الغير علماً اذا لم يكن
في الغير مانع كمزاحمة الوهم والغفلة بسبب الشواغل الجسمانيه والدلالة اعم
من الارشاد والهداية والايصال بالفعل معتبر في الارشاد لغة دون الدلالة
والدلالة تتضمن الاطلاع ولهذا عومل معاملته حيث يتعدى بعلى ولم
يعامل في الهداية التي بمعناها ذلك بل عومل معها معاملة سائر مضاهيها
وما كان للانسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال وما لم يكن له اختيار
في ذلك فبكسرها مثلا اذا قلت دلالة الخير لزيد فهو بالفتح اي له اختيار في
ذلك واذا كسرتها فمعناه حينئذ صار الخير سجية لزيد فيصدر منه كيف ما كان
والاستدلال هو تقرير ثبوت الاثر لاثبات المؤثر والتعليل هو تقرير ثبوت المؤثر
لاثبات الاثر والاستدلال في عرف اهل العلم تقرير الدليل لاثبات المدلول سواء
كان ذلك من الاثر الى المؤثر او بالعكس او من احد الامرين الى الآخر والتعريف

المشهور للدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ولا يخفى ان الدليل
والمدلول متضايقان كالاب والابن فيكونان متساويين في المعرفة والجهالة
فلا يجوز اخذ احدهما في تعريف الاخر لان المعرف ينبغي ان يكون اجلى والتعريف
الحسن الجامع انه هو الذي يلزم من العلم او الظن به العلم او الظن بتحقق شيء اخر
واو ههنا للتبيين اي كل واحد دليل كما يقال الانسان اما عالم او جاهل لا
للتشكيك والتعريف بانه هو الذي يلزم من العلم به العلم بتحقق شيء اخر هو تعريف
الدليل القطعي لا لمطلق الدليل الذي هو اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا والدليل
عند الاصولي هو ما يمكن التوصل به بصحيح النظر الى مطلوب جزئي وعند الميزاني
هو المقدمات المخصوصة نحو العالم متغير وكل متغير فهو حادث ثم الدليل
اما عقلي محض كما في العلوم العقلية او مركب من العقلي والنقلي لان النقلي
المحض لا يفيد اذ لا بد من صدق القائل وذلك لا يعلم الا بالعقل والا لدار
او تسلسل وادلة الشرع خمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والعقليات
المحضة كالتلازم والتنافي والدوران والثلثة الاول نقلية والباقيان
عقليان والدليل القطعي قد يكون عقليا وقد يكون نقليا كالمتواتر وقول
النبي صلى الله عليه وسلم مشافهة من النقليات مما ينقل مشافهة ولا
والدليل المرجح ان كان قطعيا كان تفسيرا وان كان ظنيا كان تاويلا والدليل
ان كان مركبا من القطعيات كان تحقق المدلول ايضا قطعيا ويسمى برهانا وان
كان مركبا من الظنيات واليقينيات والظنيات كان ثبوت المدلول ظنيا لان
ثبوت المدلول فرع ثبوت الدليل والفرع لا يكون اقوى من الاصل ويسمى دليلا اقناعيا
واما رتبة لا يخلو الدليل من ان يكون على طريق الانتقال من الكلي الى الكلي فيسمى برهانا
او من الكلي الى البعض فيسمى استقراء او من البعض الى البعض يسمى تمثيلا واسم الدليل

يقع

يقع على كل ما يعرف به المدلول والحجة مستعملة في جميع ما ذكر والبرهان
نظير الحجة وان كان المطلوب تصورا يسمى طريقه معرفا وان كان تصديقيا
يسمى طريقه دليلا والدليل يشمل القطعي والظني وقد يخص بالقطعي ويسمى
الظني امارة وقد يخص بما يكون الاستدلال فيه من المعلول الى العلة ويسمى
هذا برهانا انيا وعكسه يسمى برهانا لميا وهو اولى واوفيد ثم الدليل السمعي في
العرف هو الدليل اللفظي المسموع وفي عرف الفقهاء هو الدليل الشرعي فالادلة
السمعية اربعة قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة فيثبت بها
الفرض والحرام القطعي بلا خلاف وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات
المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعية
فيثبت بكل منهما الفرض الظني والواجب وكراهة التحريم والحرام على
الخلاف وظني الثبوت والدلالة كاخبار احاد مفهومها ظني فيثبت بها
السنة والاستحباب وكراهة التنزيه والتحريم على خلاف وللدليل القطعي
معنيان احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كمحكم الكتاب ومتواتر السنة
والاجماع وبه يثبت الفرض القطعي ويقال له الواجب وثانيهما ما يقطع
الاحتمال الناشئ عن دليل هو تعدد الوضع كالقياس والظاهر والمشهور
ويسمى بالظني اللازم العمل في اعتقاد المجتهد وهو نوعان ما يبطل بتركه
العمل وهو دون القطعي ويسمى بالفرض الظني كمقدار المسح وما يفد به
وهو دون الفرض وفوق السنة ويسمى بالواجب والفرض العملي كرعاة
الوتر واختلف العقلاء في ان التمسك بالدلائل النقلية هل يفيد اليقين
ام لا فقال قوم لا يفيد اليقين البتة لاحتمال النقليات للنقل والمجاز والاشتراك
والحذف والاضمار والتخصيص والنص والنسخ وخطأ الرواة في نقل معاني

المفردات والتصريف والاعراب والتقديم والتاخير وكل واحدة ظنية
فيما توقف عليها فهو ظني بخلاف العقليات ثم ربما اقترنت بالدلائل النقلية
امور يعرف وجودها بالاخبار المتواترة فتلك الامور تنفي هذه الاحتمالات
فح تفيد اليقين فالكلام على الاطلاق ليس بصحيح ولا يثبت بالدليل النقلي
ما يتوقف عليه كوجود الصانع وعلمه وقدرته ونبوة الرسول حذرا الدور
كما لا يثبت بالدليل العقلي ما لا يمتنع اثباته ونفيه عقلا كاكثر التكليفات
ومقادير الثواب والعقاب واحوال الجنة والنار وما عدا هذين القسمين
كوحدانية الصانع وحدوث العالم يثبت بهما واذا تعارض العقلي والنقلي
يؤول النقلي ولو رجح النقل وقدح في العقل يلزم القدح فيما يتوقف على
العقل وهو النقل فيلزم القدح في النقل ويكتفي في المقام الخطابي بالظن
ويقنع بظن انه افاده واما المقام الاستدلالي فهو ما يطلب فيه ما افاده
المخاطب سواء كان المقام مما يمكن ان يقام عليه البرهان او يكون من الظنون
والدليل الذي يكون دليلا على اثبات المطلوب ومع ذلك يكون دافعا للدليل
الذي عليه تعويل الخصم هو النهاية في الحسن والكمال وليس كذلك الدليل الذي
يكون مثبتا للحكم الا انه لا يكون دافعا لمعارضة الخصم. الى هنا ملخصا من
تعريفات ابي البقاء الكفوي عليه الرحمة

قوله تعالى

وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا
واذا انعمنا على الانسان اعرض ونا بجانبه واذا مسه الشر كان يؤسا
قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا اعلم انه تعالى لما اطنب
في شرح الالهيات والنبوات والحشر والبعث واثبات القضاء والقدر

ثم اتبعه

ثم اتبعه بالامر بالصلاة ونبه على ما فيها من الاسرار وانما ذكر كل ذلك في
القرآن اتبعه ببيان كون القرآن شفاء ورحمة فقال وننزل من القرآن ما هو
شفاء ورحمة ولفظة من ههنا ليست للتبعيض بل هي للجنس كقوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان والمعنى وننزل من هذا الجنس الذي هو قرآن
ما هو شفاء فجميع القرآن شفاء للمؤمنين واعلم ان القرآن شفاء من الامراض
الروحانية وشفاء ايضا من الامراض الجسمانية اما كونه شفاء من الامراض
الروحانية فظاهر وذلك لان المرض الروحاني نوعان الاعتقادات الباطلة
والاخلاق المذمومة اما الاعتقادات الباطلة فاشدها فسادا ما كانت
في الالهيات والنبوات والمعاد والقدر والقضاء والقرآن كتاب مشتمل على
دلايل المذهب الحق في هذه المطالب وابطال المذاهب الباطلة فيها ولما
كان اقوى الامراض الروحانية هو الخطأ في هذه المطالب والقرآن مشتمل على
الدلايل الكاشفة عما في هذه المذاهب الباطلة من العيوب الباطلة لا جرم كان
القرآن شفاء من هذا النوع من المرض الروحاني واما الاخلاق المذمومة
فالقرآن مشتمل على تفصيلها وتعريف ما فيها من المفاسد والارشاد الى
الاخلاق الفاضلة والاعمال المحمودة فكان القرآن شفاء من هذا النوع من
المرض فثبت ان القرآن شفاء من جميع الامراض الروحانية واما كونه شفاء
من الامراض الجسمانية فلان التبرك بقراءته تدفع كثيرا من الامراض ولما اعترف
الجمهور من الفلاسفة واصحاب الطلسمات بان لقراءة الرقى المجهولة والعزايم
التي لا يفهم منها شيء اثارا عظيمة في تحصيل المنافع ودفع المفاسد فلان
تكون قراءة القرآن العظيم المشتمل على ذكر جلال الله وكبريائه وتعظيم الملائكة
المقربين وتحقير المردة والشياطين سببا لحصول المنافع في الدنيا والدين

كان اولى ويتاكد ما ذكرنا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم
يستشف بالقرآن فلا شفاه الله واما كونه رحمة للمؤمنين فاعلم انا بينا
ان الارواح البشرية مريضة بسبب العقايد الباطلة والاخلاق الفاسدة
والقرآن قسمان بعضه ما يفيد الخلاص عن شبهات الضالين وتمويهات
المبطلين وهو الشفاء وبعضه يفيد تعليم كيفية اكتساب العلوم العالية
والاخلاق الفاضلة التي يصل بهما الانسان الى جوار رب العالمين والاختلاط
بزمرة الملايكة المقربين وهو الرحمة ولما كانت ازالة المرض مقدمة على السعي
في تكميل موجبات الصحة لاجرم بدا الله تعالى في هذه الآية بذكر الشفاء
ثم اتبعه بذكر الرحمة واعلم انه تعالى لما بين كون القرآن شفاء ورحمة للمؤمنين
بين كونه سببا للخسار والضلال في حق الظالمين والمراد به المشركون وانما
كان كذلك لان سماع القرآن يزيدهم غيظا وغضبا وحقدا وحسدا وهذه
الاخلاق الذميمة تدعوهم الى الاعمال الباطلة وصدور تلك الاعمال الباطلة
تزيد في تقوية تلك الاخلاق الفاسدة في جواهر نفوسهم ثم لا يزال الخلق الخبيث
النفساني يحمل على الاعمال الفاسدة والاتيان بتلك الاعمال تقوي تلك الاخلاق
فبهذا الطريق يصير القرآن سببا لتزايد هولاء المشركين الضالين في درجات
الخزي والضلال والفساد والنكال ثم انه تعالى ذكر السبب الاصلي في وقوع هولاء
الجاهلين الضالين في اودية الضلال ومقامات الخزي والنكال وهو حب الدنيا
والرغبة في المال والجاه واعتقادهم ان ذلك انما يحصل بسبب جدهم واجتهادهم
فقال واذا انعمنا على الانسان اعرض ونأى بجانبه يعني ان نوع الانسان من
شانه اذا فاز بمقصوده ووصل الى مطلوبه اغتر وصار غافلا عن عبودية الله
متمردا عن طاعته كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى اعرض اي

ولى ظهره الى عرضه اي ناحيته ونأى بجانبه اي تباعد ومعنى النأي في
اللغة البعد والاعراض عن الشيء وهو ان يوليه عرض وجهه والنأي بالجانب
ان يولي عنه عطفه ويوليه ظهره واراد الاستكبار لان ذلك من عادة المتكبرين
ثم قال تعالى واذا مسه الشر كان يوسا اي اذا مسه الشر من فقر او مرض او نازلة
من النوازل كان يوسا شديد الياس من روح الله انه لا ييأس من روح الله
الا القوم الكافرون والحاصل انه اذا فاز بالنعمة والدولة اغتر بها فنسي
ذكر الله تعالى وان بقي في الحرمان عن الدنيا استولى عليه الاسف والحزن
ولم يتفرغ لذكر الله فهذا المسكين محروم ابدا عن ذكر الله تعالى ثم قال تعالى
قل كل يعمل على شاكلته قال الزجاج الشاكلة الطريقة والمذهب يقال هذا
طريق ذو شواكل اي يتشعب منه طرق كثيرة ثم الذي يقوي هذا ان المراد
من الآية ذلك قوله تعالى بعد ذلك فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا وفيه
وجه آخر وهو ان المراد ان كل احد يفعل على وفق ما شاكل جوهر نفسه ومقتضى
روحه فان كانت نفسه نفسا مشرقة حرة طاهرة علوية صدرت عنه
افعال فاضلة كريمة وان كانت نفسه نفسا كدرة نذلة خبيثة سفلية
ظلمانية صدرت عنه افعال خسيسة فاسدة واقول العقلاء اختلفوا في
ان النفوس الناطقة البشرية هل هي مختلفة بالماهية ام لا منهم من قال
انها مختلفة بالماهية وان اختلاف افعالها واحوالها لاجل اختلاف جواهرها
وماهياتها ومنهم من قال انها متساوية في الماهية واختلاف افعالها
لا يوجب اختلاف ماهياتها بل لاجل اختلاف امزجتها والمختار عندي هو القسم
الاول والقرآن مشعر بذلك وذلك لانه تعالى بين في الآية المتقدمة ان القرآن
بالنسبة الى البعض يفيد الشفاء والرحمة وبالنسبة الى قوم آخرين يفيد الخسار

والخزى ثم اتبعه بقوله قل كل يعمل على شاكلته ومعناه ان اللايق بتلك النفوس
الطاهرة ان يظهر فيها من القرآن آثار الشفاء والرحمة وان اللايق بالنفوس
الخبيثه ان يظهر فيها الخزى والضلال كما ان الشمس تعقد الملح وتلين الدهن
وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه وهذا الكلام انما يتم اذا كانت
الارواح والنفوس مختلفة بماهياتها فبعضها مشرقة صافية يظهر فيها من
القرآن نور على نور وبعضها كدرة ظلمانيه فيظهر فيها من القرآن ضلال على
ضلال ونكال على نكال

قوله تعالى

ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا
اعلم انه تعالى لما ختم الآية المتقدمة بقوله قل كل يعمل على شاكلته وذكرنا ان
المراد منه مشاكلة الارواح للافعال الصادرة عنها وجب البحث هٰهنا
عن ماهية الروح وحقيقته فلذلك سئلوا عن الروح وفى الاية مسائل
المسئلة الاولى للمفسرين فى الروح المذكور فى هذه الاية اقوال واظهر ان
المراد منها الروح الذى هو سبب الحياة روى ان اليهود قالوا لقريش سلوا
محمدا عن ثلاثه فان اخبركم باثنين وامسك عن الثالث فهو نبى سلوه عن اصحاب
الكهف وعن ذى القرنين وعن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن هذه الثلاثه فقال عليه السلام غدا اخبركم ولم يقل ان شاء الله فانقطع
عنه الوحى اربعين يوما ثم نزل بعده ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا
ان يشاء الله ثم فسر لهم قصة اصحاب الكهف وقصة ذى القرنين وابهم
الروح ونزل فيه قوله تعالى ويسئلونك عن الروح وبين ان عقول الخلق قاصرة
عن معرفة حقيقة الروح وقل وما اوتيتم من العلم الا قليلا ومن الناس من
طعن فى هذه الرواية من وجوه اولها ان الروح ليس اعظم شانا ولا اعلى درجة

من الله تعالى فاذا كانت معرفة الله تعالى ممكنة بل حاصلة فاى مانع يمنع من
معرفة الروح ليس اعظم وثانيها ان اليهود قالوا ان اجاب عن القصتين ولم
يجب عن الروح فهو النبى وهذا بعيد عن العقل لان قصة اصحاب الكهف
وقصة ذى القرنين ليست الا حكاية من الحكايات وذكر الحكايات يمتنع ان
يكون دليلا على النبوة وايضا فالحكاية التى يذكرها اما ان تعتبر قبل العلم
بنبوته كذبوه فيها وان كان بعد العلم بنبوته فحيث صارت نبوته معلومة بدليل
قبل ذلك فلا فائدة فى ذكر هذه الحكاية واما عدم الجواب عن حقيقة الروح فهذا
يبعد جعله دليلا على صحة النبوة وثالثها ان مسئلة الروح يعرفها اصاغر
الفلاسفة واراذل المتكلمين فلو قال الرسول انى لا اعرفها لاورث ذلك
ما يوجب التحقير والتنفير فان الجهل بمثل هذه المسئلة يفيد تحقير اى انسان
كان فكيف الرسول الذى هو اعلم العلماء وافضل الفضلاء ورابعها انه تعالى
قال فى حقه الرحمن علم القرآن وقال وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك
عظيما وقال وقل رب زدنى علما وقال فى صفة القرآن ولا رطب ولا يابس
الا فى كتاب مبين وكان عليه السلام يقول ارنا الاشياء كما هى فمن كان هذا
حاله وصفته فكيف يليق به ان يقول انا لا اعرف هذه المسئلة مع انها من
المسايل المشهورة المذكورة بين جمهور الخلق بل المختار عندنا انهم سئلوه
عن الروح وانه صلوات الله عليه وسلامه اجاب عنه على احسن الوجوه
وتقريره ان المذكور فى الآية انهم سئلوه عن الروح والسوال عنه يقع على وجوه
كثيرة احدها ان يقال ماهية الروح اهو متحيز ام حال فى المتحيز او موجود
غير متحيز ولا حال فى المتحيز وثانيها ان يقال الروح قديمة ام حادثة وثالثها
ان يقال الارواح هل تبقى بعد موت الاجسام او تفنى ورابعها ان يقال ما حقيقة

سعادة الارواح وشقاوتها وبالجملة فالمباحث المتعلقه بالروح كثيرة وقوله
تعالى ويسئلونك عن الروح ليس فيه ما يدل على انهم عن اى شى من هذه
المسايل سئلوا الا انه تعالى ذكر فى الجواب عن هذا السوال قوله قل الروح من
امر ربى وهذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين من المسايل التى ذكرناها احدها
السوال عن ماهية الروح والثانيه عن قدمها وحدوثها اما البحث الاول
فهو انهم قالوا ما حقيقة الروح وماهيته اهو عبارة عن اجسام موجودة
فى داخل هذا البدن متولدة من امتزاج الطبايع والاخلاط او هو عبارة
عن نفس هذا المزاج والتركيب او هو عبارة عن عرض اخر قائم بهذه الاجسام او
هو عبارة عن موجود يغاير هذه الاشياء فاجاب الله بانه موجود مغاير لهذه
الاجسام ولهذه الاعراض وذلك لان هذه الاجسام وهذه الاعراض اشياء تحدث
من امتزاج الاخلاط والعناصر واما الروح فانه ليس كذلك بل هو جوهر بسيط
مجرد لا يحدث الا بمجرد قوله كن فقالوا لما كان شيئا مغايرا لهذه الاجسام ولهذه
الاعراض فما حقيقته وماهيته فانا لا نعقل شيئا سوى هذه الاعراض وهذه
الاجسام فاجاب الله عنه بانه موجود يحدث بامر الله وتكوينه وتاثيره
فى افادة الحياة لهذا الجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه
فان اكثر حقايق الاشياء وماهياتها مجهولة فانا نعلم ان السكنجبين له خاصية
تقطع الصفراء فاما اذا اردنا ان نعرف ماهيته تلك الخاصية وحقيقتها
المخصوصة فذلك غير معلوم فثبت ان اكثر الماهيات والحقايق مجهولة ولا يلزم
من كونها مجهولة نفيها فكذا ههنا فهذا هو المراد من قوله تعالى وما اوتيتم من
العلم الا قليلا واما البحث الثانى فهو ان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل قال تعالى
وما امر فرعون برشيد وقال فلما جاء امرنا اى فعلنا فقوله قل الروح من امر ربى اى من

فعل

فعل ربى وهذا الجواب يدل على انهم سالوه ان الروح قديمة او حادثة فقال
بل هى حادثة وانما حصلت بفعل الله وتكوينه وايجاده ثم احتج على حدوث
الروح بقوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا بمعنى ان الارواح فى مبدا الفطرة
تكون خالية عن العلوم والمعارف ثم يحصل فيها المعارف والعلوم فهى
لا تزال تكون من فى التغير من حال الى حال وفى التبدل من نقصان الى كمال والتبدل
والتغير من امارات الحدوث فقوله قل الروح من امر ربى يدل على انهم سئلوه ان
عن الروح حادثة ام لا والجواب بانها حادثة واقعة بتخليق الله وتكوينه
وهو المراد من قوله قل الروح من امر ربى ثم استدل على حدوث الروح بتغيرها
من حال الى حال وهو المراد من قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا فهذا ما نقول
فى هذا الباب • من التفسير الكبير للامام الهمام فخر الدين الرازى عليه الرحمة
واما المسئلة الثانيه والثالثة الى السادسة ففى بيان الروح وتجرد النفوس
الناطقه وغيرها مما يتعلق بهذا الباب نفيا واثباتا فان اردت الاستقصاء
فعليك بمطالعة هذه المسايل منه والسلام

فصل فى شمول

ارادته تعالى لجميع الافعال هذه المسئلة من جملة المسايل الغامضة الشريفه
قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها واختلفت فيه الاراء
وتشعبت فيه المذاهب والاهواء وتحيرت فيه الافهام واضطربت اراء
الانام فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذ حذوهم الى ان الله تعالى اوجد
العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون
بايجاد تلك الافعال على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى اراد
منهم الايمان والطاعه وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر

امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفايدة الوعد والوعيد الثاني
استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن ايجاد القبايح والشرور
من انواع الكفر والمعاصي والمساوي وعن اراداتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما
ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة وقد علمت ان الوجود مجعول
له على الاطلاق ولا شبهة في ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين
لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام والكواكب
شفعاء عند الله وايض يلزمهم ان ما اراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه وان ما
كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة
والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهبت جماعة اخرى كالاشاعرة ومن
يحذ حذوهم الى ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة
سواء كان من الامور القايمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال
العباد واراداتها واشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها
ويقولون ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كاين غير متعلقة الى ما ليس بكاين
على ما اشتهر بين الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما
روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فلا
موجد ولا موثر في الوجود والايجاد الا الله المتعالي عن الشريك في الخلق والايجاد
فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسال عما يفعل
وهم يسألون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه
بل يحسن صدور كلها عنه تعالى والاسباب المشاهدة كالافلاك والكواكب
واوضاعها لحدوث الحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان ولصدور
افاعيلها وحركاتها هي مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب

حقيقة الامر

حقيقة الامر في نفسه لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود
شي من الاشياء لكنه تعالى اجرى عادته بانه يوجد تلك الاسباب اولا ثم يوجد
تلك المسببات عقبها والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في
ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس لها عن شوايب النقصان والقصور في
التاثير حيث يحتاج في تاثيره في شي الى واسطة شي آخر وتشاجر بين هاتين
الطايفتين المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة
حتى الآيات القرآنية والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا
الباب وذهبت طايفة اخرى وهم الحكماء وخواص الامامية الى ان الاشياء
في قبول الوجود من المبدا المتعالي متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد
وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى
على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام وبحسب قابلياتها
المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعالى بلا سبب وبعضها
بسبب وبعضها بسبب واحد او اسباب كثيرة فلا تدخل مثل ذلك في الوجود
الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب
وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية وكيف يتوهم
النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضا صادر عنه فالله سبحانه
غير محتاج في ايجاد شي من الاشياء الى احد غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود
على اكمل وجه في الخير والجود ولا في ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون
على ابلغ النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملايكة ومن ضاهاها واما ما يكون
الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس فيكون الخيرات داخلة في قدرة
الله تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع ومن ثم

قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد ولكن لا يرضى بها على
قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه
فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع
اصلا فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة
الى الفرق الدقيق وانت تعلم ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من
الافات واصح عند ذوى البصاير الناقدة فى حقايق المعارف فانه متوسط
بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها وذهبت طايفة اخرى وهم الراسخون
فى العلم وهم اهل الله خاصة الى ان الموجودات على تباينها فى الذوات والصفات
والافعال وترتبها فى القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية يجمعها
حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقايقها وطبقاتها لا بمعنى ان المركب
من المجموع شئ واحد هو الحق سبحانه حاشا الجناب الالهى عن وصمة الكثرة
والتركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية مع انها فى غاية البساطة والاحدية
ينفذ نوره فى اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية
الا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها وهو قايم على كل نفس بما كسبت وهو
مع كل شئ لا بمقارنة وغير كل شئ لا بمزايلة وهو الذى فى السماء اله وفى الارض
اله وهذا المطلب الشريف اللطيف بما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود
عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقمنا عليه البرهان مطابقا للكشف
والوجدان فاذن كما انه ليس فى الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس فى
الوجود فعل الا فعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى ان فعل
زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله
ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم يعنى كل حول فهو حوله وكل قوة فهى قوته

فهو مع

فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منزل الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع غاية
تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما فى قوله تعالى هو معكم اينما كنتم فاذا
تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح كنسبة الوجود
والسمع والبصاير وساير الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها من الوجه
الذى بعينه ينسب اليه تعالى فكما ان وجود زيد بعينه امر متحقق فى الواقع
منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن من شؤن الحق الاول
فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه
بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله
احد افاعيل الحق على الوجه الاعلى الاشرف اللايق باحدية ذاته لا بشوب انفعال
ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التى يستهلك فيه كل
شئ هو الواحد القهار الذى ليس احد غيره فى الدار والتشبيه راجع الى مقامات
الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجهه الاحدى وله عواقب الثنية
والمدايح والتقاديس وذلك لان شأنه افاضة الوجود على كل موجود والوجود
كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والشرور والاعدام غير مجعولة وكذا
الماهيات ما شمت رايحة الوجود كما مر مرارا فعين الكلب نجس والوجود الفايض
عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه
الثابت لا من حيث وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت الموجودات بالاعدام
والظلمات لبعدها من منبع الوجود والنور كالنور الشمسى الواقع على القاذورات
والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها
ولا يتصف بصفاتها عن الرايحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذلك كل وجود

وكل اثر وجود من حيث كونه وجودا او اثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية ولا
قبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع
الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله العلى الكبير فهذا حاصل الكلام فى تقرير
هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل
الحواس والقوى الحيوانيه والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع انها فعل
تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى المشركة بين الفاعلين فى فعل واحد كما يوجد
فى افعال الفاعلين الصانعين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم فى فعل
واحد كالخياطة ونحوه ولا شبهة فى ان المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد
المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحدنا لالغبطة الكبرى والشرف الاتم وبه يندفع
جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام امام الموحدين
على عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين اذ ليس المراد منه ان فى
فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا ايضا معناه ان فيه خلوا عنهما ولا
انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ولا انه مضطر فى صورة الاختيار كما
وقع فى عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص
بل معناه انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من وجه الذى هو مختار وان اختياره
بعينه اضطراره وقول القايل خير الامور اوسطها يتحقق فى هذا المذهب فان
المتوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر
الذى يقال لا حار ولا بارد مع انه ليس بخارج عن جنسيهما فهذا معنى قولهم ان
التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو عنها وقد يكون الجامع لهما بوجه على وابسط
من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا فى مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند
التحقيق فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى

وابسط

وابسط مما يوجد فى هذا العالم لان التى توجد منها انما تفيض منها وبواسطتها
فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة
النارية والمذهب الثانى كالبرودة المائيه والثالث كالكيفية التى فى الماء
الفاتر والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها
مع شدتهما جميعا فانت ايها الراغب فى معرفة الاشياء بالتحقيق الساعى
بسلوكه الى نيل عالم التقديس لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ولا
بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين بل كن من
الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العارفين العالمين ليست
لهم شهوة انوثة التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين
الامرين المتضادين وانما هم من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه
عال فى دنوه دان فى علوه واسع برحمته كل شىء لا يخلو من ذاته شىء من الذوات
ولا من فعله شىء من الافعال ولا من شانه شىء من الشئون ولا من ارادته
ومشيئته شىء من الارادات والمشيئات ولاجل ذلك قال كل يوم هو فى شان
وقال ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبذلك يظهر
سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ففيه السلب والاثبات
من جهة واحدة لانه سلب الرمى عنه صلى الله عليه وسلم من حيث اثبت له
وكذا قوله قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله
بايديهم والتعذيب هناك عين القتل فهذا ما عندى من مسئلة خلق
الاعمال التى اضطربت فيها افهام الرجال والله ولى التوفيق والهداية وبيده
زمام التحقيق والدراية تمثل فيه تحصيل ما اشد اعانته وتيسرا فى هذا
المطلب مطالعة كتاب النفس الانسانيه فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب

مما يجب مطالعته على من هو من اهل العرفان

العالم الكبير الذى كتبه ايدى الرحمن الذى كتب على نفسه الرحمة وكتب فى قلوبهم
الايمان فعليك ان تتدبر فى كتاب النفس الانسانيه وتتامل فى الافعال الصادرة
عن قواها يظهر لك ان الافعال الصادره عن العباد هى بعينها فعل الحق
لا كما يقوله الجبرى ولا كما يقوله القدرى وايضا لا كما يقوله الفلسفى فانظر الى
افعال المشاعر والقوى التى للنفس الانسانيه حيث خلقها الله تعالى مثالا
ذاتا وصفة وفعلا لذاته تعالى وصفاته وافعاله واتل قوله تعالى وفى انفسكم
افلا تبصرون وقول رسوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه
فان التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك
القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار
الصورة المبصرة اوانفعال البصر بها وكذا السماع فعل السمع لانه احضار الصورة
المهيئة المسموعة اوانفعال السمع بها ولا يمكن شئ منهما الا بانفعال جسمانى
وكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر
فى الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتبا اونقاشا
الا ان الاستخدام ههنا طبيعى وهناك صناعى وفى المشهور زيف وقصور
فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء
لا يلزم ان يكون بناء وكذا مستخدم الكتابة لا يلزم ان يكون كاتبا فهكذا
مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون سميعا بصيرا مع انا
نعلم اذا رجعنا الى وجداننا ان نفوسنا هى بعينها المدرك الشاعر فى كل
ادراك جزئى وشعور حسى وهى بعينها المتحركه بكل حركة حيوانيه منسوبة
الى قوانا سيما القريبة من افق عالم النفس ايضاح القول بان النفس بعينها
فى العين قوة باصرة وفى الاذن قوة سامعة وفى اليد قوة باطشة وفى الرجل

قوة ماشية وهكذا الامر فى سائر القوى التى فى الاعضاء فبها تبصر العين وتسمع
الاذن وتبطش اليد وتمشى الرجل شبه ما ورد فى الكلام القدسى كنت سمعه
الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر ويده التى بها يبطش ورجله التى بها
يمشى فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه واعضائه لا يخلو
منها عضو من الاعضاء عاليا كان اوسافلا لطيفا كان اوكثيفا ولا تباينها
قوة من القوى مدركة كانت اومحركة حيوانيه كانت اوطبيعيه بمعنى ان لا هوية
للقوى غير هوية النفس لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة يعرفها الكاملون
وهويتها ظل للهوية الالهية فلها هوية احدية جامعة لهويات القوى والمشاعر
والاعضاء فيستهلك هويات سائر القوى والاعضاء فى هويتها وتضمحل انياتها
فى انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التى هى القيامة
الصغرى على جميع الخلايق الموجودة فى العالم الصغير وفى هذه النشاءة الادمية
الشخصيه ثم تنتشاء النشاة الآخرة بالنفخة الثانيه فاذا انتم قيام تنظرون
واشرقت الارض البدن الاخروى بنور النفس كما الحال فى القيامة الكبرى حذو
القذة بالقذه وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبتداها
واليها مرجعها ومنتهاها كما ان النفس من الله مشرقها والى الله مغربها
وكذلك جميع الموجودات كما بين منه نبتدى واليه نصير الا الى الله تصير
الامور

فصل فى حل بقية الشبه

الواردة على الارادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة
فمنها انه يلزم قدم العالم وتخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذى
بينه الحكماء والمحققون من الاسلاميين من كونها عين ذاته عين الداعى الذى
هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسبما اشرنا اليه فى مباحث حدوث الاجسام

وفى نسخه
حذو الفذ بالفذ

والطبايع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه
ورد في كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان لشيء من افعاله علة غائية
او داعيا لكان السؤال بلم عن فعله تعالى جايزا معقولا فلما اذا وقع النهي عن
عن السؤال والمنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة والجواب انه ليس
المراد بما وقع فيها نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه
الاشاعرة ومن يقتفي اثرهم بل المراد كما مرت الاشارة والتصريح عليه نفي
مطلب لم في فعله المطلق وفي افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب
الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحن من الاسنان عريضة لغاية
هي جودة المضغ وهي ايضا لغاية هي جودة الهضم الاول وهي لجودة الهضم
الثاني وهلم الى غاية هي تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي
لغاية هي حصول المزاج الكامل وهي لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايته
حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم الفعال وغايته البارئ المتعال وفي
العلوم مثلا علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته ان يكون آلة للعلوم
النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية اذا اخذت على الاطلاق فغايتها
نفسها لانها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الآلية واذا تميزت وانفصل
بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية فان
مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسايل ما بعد الطبيعة
ثم مسايل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات
مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم الالهي واحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم
غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث الوجود هي الوصول الى جوار الله
والقرب منه تعالى وغايته الفناء والتوحيد وغايته البقاء بعد الفناء ولا

غاية له

غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا لمية لشيء من افعاله
من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن لا فاعلية
المخصوصة البعيدة منه والمتوسطة اغراض وغايات ولميات مترتبة
منتهية كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته
الاحدية الحقة من كل جهة ومنها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب
الرضا بالقضاء عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الالهي من لم يرض بقضائي
ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا
سوائي على انه الرضى بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وصح عن الائمة عليهم
السلام ان الرضى بالكفر كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه
الشيخ الغزالي وغيره كالامام الرازي بان الكفر مقضي لا قضاء لانه متعلق
القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي واستصوبه
جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى الرومي وزيف هذا الجواب
جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي في نقده المحصل حيث
قال وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضي ليس بشيء لان القائل
رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد رضاه
بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان الرضى بالكفر من
حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال استاذنا
السيد الاكرم الفرق بين القضاء والمقضي هناك لا يرجع الى طايل اليس
اعتبار المقضي بما هو مقضي راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية
ليس هو اعتبار المقضي فاذن انما الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه ان
الرضاء بالقضاء بما هو قضاء بالذات وبالمقضي بما هو مقضي بالذات

واجب والكفر ليس هو بمقضى بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق
به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من
حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضى به من تلك الحيثيه لا من حيث هو كفر وانما
الكفر المرضى بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود انتهى
كلامه اقول القضاء كالحكم قد يراد بها نفس النسبة الحكمية الايجابية او السلبية
ولا شبهة انها من باب الاضافات وقد يراد بها صورة علمية تلزمها تلك
النسبة وهكذا العلم والقدرة والارادة واشباهها فعلى الاول كون القضاء
مرضيا به يوجب كون المقضى مرضيا به من غير فرق لان المعانى النسبية تابعة
لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضى او الحاكم قضى او حكم قضاء شرا وحكما باطلا
فالمراد منه المقضى ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضى شرا واما
على المعنى الثانى فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة
فى هذا العالم الادنى جميعا فى عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلى شريف
الهى خال عن النقايص والشرور والاعدام والامكانات ولا شبهة فى ان
لكل موجود فى هذا العالم الكونى ما بازائه فى ذلك العالم من جهة وجودية
هى علة صدوره ومبدا تكونه وهى لكونها فى عالم الالهية خير محض لا يشوبه
شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا فى عالم الخلق لمخالطة الوجود
بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق
حيث جعل الشر فى ناحية الخلق فاذا تقرر هذا ظهر الفرق بين القضاء
والمقضى واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضى
واما ما ذكرنا قد المحصل ان قول القايل رضيت بقضاء الله لا يعنى به
رضا بصفة من الصفات ففيه ان القضاء الالهى ليس من قبيل النعوت

والاعراض بل هى من اصول الذوات والجواهر ولا تم ان معنى قول القايل
رضيت بقضاء الله ليس بمعنى رضاه بما سبق فى علمه وايضا الرضا بالكفر
من حيث هو قضاء طاعة ولا من هذه الحيثيه كفر ففيه ان علمه تعالى
لما كان فعليا فكل جهة وجودية فى شئ من هذا العالم فهى بعينها حيثية هى
معلومة له تعالى فكما ان ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شئ واحد بلا تغاير فى
الذات ولا فى الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة فى انفسها وحيثية
كونها معلومة له مرتبطة به شئ واحد من غير تغاير هذا ومما يوكد ما ذكرنا
ويقرر ما قررناه انك اذا حكمت بكفر احد او بسواد وجهه تحصل فى نفسك
صورة الكفر وصورة السواد فلا يكفر به ولا يسود به وجدانك لان صورة
الكفر فى الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه كسواد الخارج
فكذلك الامر فى هذا المقام فاتقن ولا تقع فى مزال الاقدام ومما يدل ايضا
على ان مبادى الاشياء الشريه والامور الموذيه والمستقبحة التى توجد
فى عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص او آفة على ما حققه
العرفاء العالمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه
كالمنتقم والجبار والقهار هى اسباب وجود هذه الاشرار والشرور
كالكفرة والشياطين والفسقه وطبقات الجحيم واهلها كما ان الاسماء
الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف هى مبادى وجود الاخيار
والخيرات كالانبياء والاولياء والمومنين وطبقات الجنان واهلها حتى
قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه تعالى المضل لقوله تعالى حكاية
عنه فبما جعلتنى وقوله فبما اغويتنى فالمتضادات والمتعاندات والمتخاصمات
فى عالم التفرقه والشرور والتضاد متوافقات متصالحات متحدات فى

عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت
به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان لم يعلم وجوده ولم يتعلق
به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورًا
له واجيب عنه بالنقض والحل اما النقض فلجريان مثله في حق الله
في ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له تعالى ارادة متجددة
واما الحل فقال صاحب المحصل ومن يحذو حذوه من اتباع الشيخ الاشعري
ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل
وقد سبق حالما ذكره قال العلامة الطوسي في نقده لو كان ذلك مبطلا
لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره
تعالى في فعله فانه كان في الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال اما واجب
او ممتنع والجواب عنه تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب
والامتناع في المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول بتابعية
العلم للمعلوم لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم القضائي
الرباني لانه سبب وجود الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب
ولعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر هذا الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين
بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها في الازل فالحق في الجواب ان يقال ان علمه
تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى
وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونها من جملة
اسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه
فكما ان ذاته تعالى علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل
توسيط العلل والشرائط وربط الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه

مطلب مهم

التام

التام لكل شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل الواحد
او لازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من امام المناظرين
كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة مذهب الاشعري
من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم انك
متى حققت علمت ان النكتة في مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر
شيء واحد وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز
استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في
المسئلتين ثم ان فاعلية الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل
وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل
واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام
ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها الى ذات الله تعالى فحينئذ
يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل اذا كان الكل بقدره فما الفائدة
في الامر والنهي والثواب والعقاب وايضا اذا كان الفعل بقضاء الله وقدره
كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء
عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب
ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا
قادرين على الافعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب اما الامر والنهي فوقوعهما
ايضا من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فمن لوازم الافعال الواقعة
بالقضاء لان الاغذية الردية كما انها اسباب للامراض الجسمانية كذلك
العقايد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذلك
القول في جانب الثواب واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورًا

لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لاينافي العلة بل متى كان
وجوبه لا لاجل القدرة فح يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على
صحة ماذكرناه ان اصحاب هذا القول يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب
والعوض للالام في الآخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة
وهما محالان على الله تعالى والمؤدي الى المحال محال فيستحيل من احد ان لا
يعطي الثواب والعوض واذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء
فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل
واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه
وهو اقرب الى نيل الحق من سائر ما اورده في كتبه ومولفاته وليس في هذه
المرتبه ما ذكره في كتابه المحصل من قوله مسئلة الارادات ضرورية تنتهي
الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى
قضاء الله وقدره فقال الناقد المحقق اقول قيل استناد الكل الى قضاء
الله اما ان يكون بلا توسط في الايجاد للشيء او يكون بتوسط والاول لا يقتضي
انتهاء الارادات الى ارادته والثاني لا ينافي القول بالاختيار فان الاختيار
هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة
من فعل الله بلا توسط او بتوسط شيء آخر فاذن من قضاء الله وقدره وقوع
بعض الافعال تابعا لاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على
ان لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى اقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود
الا والحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر
فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثاني لما مضى في الفصل السابق ان
حيثية نسبة الفعل الى العبد هي بعينها حيثية نسبته الى الرب واذ الفعل

صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسئلة
الشريفة وهي توحيد الافعال من عظائم مسائل الآلهية ولم يتيسر ولا تيسر
لاحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء اكثر الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة
الطوسي في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له
على الاطلاق الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسئلة
توحيد الذات واني ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه متصفحين
مفتشين ومنها ان الارادات الانسانية اذا كانت واردة من خارج
باسباب وعلل منتهية الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق
سواء ارادها العبد او لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا في ارادته الجائة
اليها المشيئة الواجبة الآلهية وما تشاؤن الا ان يشاء الله فالانسان
كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والا لترتبت الارادات
المتسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ربما يكون فعله بارادته
لا ما يكون ارادته بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته تعالى عين ذاته والقادر
ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا لا ما يكون ان اراد
الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على انه لاحد ان يقول ان ارادة الارادة
كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الانتزاع
ويتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الى احد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع
الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف لعلى هنا الا في الخارج
من الاسفار الاربعة للصدر الدين الشيرازي وهو من افاضل الامامية
المتاخرين ومن اماثل الصوفية المتبحرين في نسب النبي صلى الله عليه
وسلم واحواله في مولده ومبعثه ومغازيه الى ان قبض عليه الصلاة والسلام

هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن
كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة
ابن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان واختلف النسابون
فيما بعد عدنان واسم عبد المطلب عامر واسم ابنه هاشم عمرو وسمي هاشماً
لهشمه الثريد واطعامه واسم عبد مناف المغيرة واسم قصي زيد ويدعى
مجمعاً لانها جمع القبايل اي قبايل قريش فانزلها مكة واما ام رسول الله
صلى الله عليه وسلم فهي آمنه بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن
كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانه ولا
نعلم انه كان لآمنه اخ فيكون خالا للنبي صلى الله عليه وسلم ولكن بنو زهرة
يقولون نحن اخوال النبي صلى الله عليه وسلم لان آمنه منهم اما جدة
النبي صلى الله عليه وسلم لابيه الادنا فهي فاطمة بنت عمرو بن عايذ بن
عمران بن مخزوم وهذه ام عبد الله ابي النبي صلى الله عليه وسلم واما
جدة النبي عليه الصلاة والسلام لامه ام آمنه بنت وهب برة بنت
عبد العزى بن عثمان بن عبد الدار اظآر النبي عليه الصلاة والسلام
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسترضعاً في بني سعد بن بكر هوازن
وكان ظئره حليمة بنت ابي ذؤيب واسم ابي ذؤيب عبد الله بن الحارث
ابن سعد بن بكر هوازن واسم ابيه الذي ارضعته بلبانه الحرث عبد العزى
ابن سعد بن بكر واخوته من الرضاعة عبد الله بن الحرث وانيسة بنت
الحرث وجدامه بنت الحرث وهي الشيماء لقب غلب على اسمها ولبث فيهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس سنين ثم رد الى امه ازواج النبي
صلى الله عليه وسلم اول ازواجه خديجه بنت خويلد بن اسد بن عبد العزى

ابن

ابن قصي وامها فاطمة بنت زايدة بن الاصم من بني عامر بن لوي وخديجه ام
اولاد النبي صلى الله عليه وسلم جميعا الا ابرهيم فانه لمارية القبطيه
وكانت خديجه عند عتيق بن عايذ المخزومي فولدت له جاريه ثم تزوجها
بعده ابو هالة زرارة بن نباش الاسيدي ومات بمكة في الجاهلية وكانت
ولدت له هند بن ابي هالة فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده
ولم ينكح عليها امرأة حتى ماتت وربا ابنها هندا فكان ربيبه وكان تزوجها
وهو ابن خمس وعشرين سنة ولم تزل معه الى ان قبضت اربعا وعشرين سنة
وشهورا وكانت وفاتها بعد وفاة ابي طالب عمه بثلاثة ايام وتزوج رسول
الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجه سودة بنت زمعة وكانت تحت
السكران بن عمرو وهو من مهاجرة الحبشة فمات ولم يعقب فتزوجها رسول
الله صلى الله عليه وسلم بعده وهي اول من تزوج من نسايه بعد خديجه
رضي الله عنهما ثم تزوج عايشه بنت ابي بكر الصديق رضي الله عنه بكرا ولم
يتزوج بكرا غيرها وكان تزوجه بها بمكة وهي بنت ست سنين ودخل
بها بالمدينة وهي بنت تسع بعد مقدمه بسبعة اشهر وقبض عليه السلام
وهي بنت ثمان عشرة وبقيت الى خلافة معوية وتوفيت سنة ثمان وخمسين
وقد قاربت السبعين وقيل لها ندفنك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالت اني قد احدثت بعده فادفنوني مع اخواتي فدفنت في البقيع
وتزوج صلى الله عليه وسلم حفصة بنت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكانت
تحت خنيس بن عبد الله بن حذافة السهمي وكان رسول النبي صلى الله عليه وسلم
الى كسرى ولا عقب وماتت حفصة بالمدينة في خلافة عثمان رضي الله عنه
وتزوج زينب بنت خزيمة من بني عبد مناف بن هلال بن عامر بن صعصعة

صعصعة وكان قبله عند عبيدة بن الحرث وماتت قبله ويقال لها ام المساكين
وتزوج زينب بنت جحش الاسدية من بني غنم بن دودان بن اسد بن خزيمة
وهي بنت عمة النبي صلى الله عليه وسلم امها اميمة بنت عبد المطلب وهي
اول من مات من ازواجه بعد وفاته في خلافة عمر رضي الله عنه وكانت
عند زيد بن حارثة وفيها نزلت واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت عليه
امسك عليك زوجك وتزوج ام حبيبة بنت ابي سفيان بن حرب واسمها
رملة وكانت تحت عبيد الله بن جحش الاسدي فتنصر وهلك بارض الحبشة
فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان السرير الذي حمل عليه رسول
الله صلى الله عليه وسلم في بيتها فهو باق بالمدينة عند مولى لها وبقيت
الى خلافة معاوية وتزوج ام سلمة بنت ابي امية بن المغيرة وكانت قبله
تحت ابي سلمة بن عبد الاسد وام سلمة بنت عم ابي جهل واخوها عبد الله
ابن ابي امية كان من اشد قريش عداوة للنبي صلى الله عليه وسلم ثم اسلم
فاستشهد يوم الطايف وتوفيت ام سلمة سنة تسع وخمسين بعد
عايشة بسنة وايام وتزوج ميمونة بنت الحرث تزوجها وبنى بها بسرف
وسرف على عشرة اميال من مكة وتوفيت ايضا بسرف سنة ثمان وثلثين
فدفنت هناك وكانت قبل ان يتزوجها تحت ابي سبرة ابن ابي رهم العامري
وتزوج صفية صفيه بنت حيي بن اخطب النضيري وكانت عند رجل من
يهود خيبر يقال له كنانة فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم عنقه
بامر احل دمه وسبا اهله وتزوجها وتوفيت سنة ست وثلثين وتزوج
جويرية بنت الحرث وكان اغار على بني المصطلق وهم غازون ونعمهم تسقى
على الماء فكانت جويرية بنت الحرث مما اصاب وتزوجها النبي صلى الله عليه وسلم

وتوفيت

وتوفيت سنة ست وخمسين واما التي وهبت نفسها للنبي صلى الله
عليه وسلم قال ابو اليقظان هي خولة بنت حكيم السلمي وقال غيره هي ام شريك
الازدية اولاد النبي صلى الله عليه وسلم ولد لرسول الله صلى الله عليه وسلم
من خديجة القاسم وبه كان يكنى وطاهر والطيب وفاطمة وزينب
ورقية وام كلثوم ومن مارية القبطية ابرهيم واما القاسم
والطيب فماتا بمكة صغيرين قال مجاهد مكث القاسم سبع ليال ثم مات
واما زينب فكانت عند ابي العاص ابن الربيع ابن عبد العزى بن عبد شمس
واسم ابي العاص القاسم وامه هالة بنت خويلد بن اسد بن عبد العزى
اخت خديجة بنت خويلد وكان تزوجها وهو مشرك وكان اسر يوم بدر
فمن عليه رسول صلى الله عليه وسلم فاطلقه بغير فداء واتت زينب
النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقدم ابو العاص المدينة فاسلم وحسن
اسلامه وماتت زينب بالمدينة بعد مصير النبي اليها بسبع سنين وشهرين
واما رقية فتزوجها عتيبة بن ابي لهب فامره ابوه ان يطلقها فطلقها
قبل ان يدخل بها وتزوجها عثمان بن عفان بالمدينة وماتت بها وبعد مقدم
المدينة بسنة وعشرة اشهر وعشرين يوما وولدت لعثمان عبد الله ومات
وهو ابن ست سنين واما ام كلثوم فتزوجها عتبة بن ابي لهب ففارقها
قبل ان يدخل بها وتزوجها عثمان بعد رقية وتوفيت لثمان سنين وشهر
وعشرة ايام بعد مقدمه بالمدينة واما فاطمة فتزوجها علي بن ابي طالب
بالمدينة بعد سنة من مقدمه المدينة وبنى بها بعد ذلك بنحو من سنة
وماتت بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم بمائة يوم وولدت لعلي الحسن
والحسين ومحسنا وام كلثوم الكبرى وزينب الكبرى واما ابرهيم من مارية القبطية

فانه ولد بالمدينة بعد ثمان سنين من مقدمه وعاش سنه وعشرة اشهر
وثمانية ايام وكانت مارية هدية المقوقس ملك مصر خيل رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان فرسه يوم احد السكب وفرس ابى بردة بن نيار
يومئذ يقال له ملاوح والمرتجز فرس رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى
اشتراه من الاعرابى وشهد له خزيمة بن ثابت وكان له عليه السلام
فرس يقال له لزاز وفرس يقال له الظرب وفرس يقال له اللحيف وفرس
يقال له الورد وكانت البغلة التى اهداها اليه المقوقس يقال لها دلدل و بقيت
الى زمن معوية وكان له حمار يقال له يعفور وكان له من النوق القصواء
والجدعاء والعضباء وكانت اللقاحة التى اغار عليها عيينه بن حصن
بالغابة عشرين لقحة

احواله صلى الله عليه وسلم

قالوا ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفيل وبين عام الفيل وعام
الفجار عشرون سنة ودفعته امه الى ظائره من بنى سعد بن بكر فلم يزل عندهم
خمس سنين ثم ردوه عليها فاخرجته امه الى اخواله بالمدينة بعد سنة فتوفيت
بالابواء وردته ام ايمن حاضنته الى مكه بعد موت امه وتوفى عبد المطلب
وهو ابن ثمان سنين وشهرين وخرج مع ابى طالب عمه الى الشام وهو ابن اثنتى
عشرة سنه وشهد الفجار وهو ابن عشرين سنة وخرج الى الشام فى تجارة
لخديجه وهو ابن خمس وعشرين سنة وتزوجها بعد ذلك بشهرين وايام
وبنيت الكعبة ورضيت قريش بحكمه فيها وهو ابن خمس وثلثين سنة وبعث
وهو ابن اربعين سنه ورات قريش النجوم يرمى بها بعد عشرين يوما من مبعثه
وتوفى عمه ابو طالب وهو ابن تسع واربعين سنه وثمانية اشهر وايام وتوفيت
خديجه بعد ابى طالب بثلاثة ايام ثم خرج الى الطايف ومعه زيد بن حارثه بعد

ثلاثه

ثلاثة اشهر من موت خديجه واقام بها شهرا ثم رجع الى مكة فى جوار مطعم بن عدى
واسرى به الى بيت المقدس بعد سنة ونصف من وقت رجوعه الى مكة ثم
امره الله بالهجرة وافترض عليه الجهاد فامر اصحابه بالهجرة فخرجوا ارسالا وخرج
رسول الله ومعه ابو بكر وعامر بن فهيرة مولى ابى بكر وعبد الله بن ارقد ويقال
ارقط ويقال اريقط الديلى وخلف على بن ابى طالب على ودايع كانت للناس
عنده حتى اداها ثم لحق به وهاجر الى المدينة وهو ابن ثلاث وخمسين ودخل
المدينة يوم الاثنين لاثنتى عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الاول فرد الى المحرم
لانه اول شهور السنة ونزل بقبا على كلثوم ابن الهدم من بنى عمرو بن عوف الاوسى
ثم مات كلثوم فتحول الى سعد بن خيثمة الاوسى واقام شهرا واربعة ايام
الى ان اتمت الصلاة اى صلاة المقيم ثم آخا بين المهاجرين والانصار بعد
خمسة اشهر من وقت اتمام الصلاة ثم غزا غزوة ودان بعد ستة اشهر ثم غزا
عيرا لقريش بعد شهر وثلثة ايام ثم غزا فى طلب كرز حتى بلغ بدرا بعد عشرين
يوما ووجهت القبلة الى الكعبة ثم غزا بدرا قال الشعبى بدر كانت بيرا لرجل
يدعى بدرا قال وكان المشركون تسعماية وخمسين رجلا وكان المسلمون ثلاثماية
وبضعة عشر رجلا يعتقب النفر البعير الواحد عدة الانصار منهم مايتان
وسبعون رجلا والباقون من ساير الناس وكان لواء رسول الله صلى الله
عليه وسلم ابيض ورايته سوداء من مرط لعايشة مرحل وكانت رايته يومئذ
مع على ولواوه مع مصعب بن عمير قتل من المشركين يوم بدر خمسون رجلا
واسر اربعة واربعون رجلا وكان ممن اسر العباس بن عبد المطلب وعقيل بن
ابى طالب وكانا خرجا مكرهين ونوفل بن الحرث بن عبد المطلب وكان فى
الاسارى عقبة بن ابى معيط والنضر بن الحرث بن كلدة فقتلهما النبى صلى الله

عليه وسلم

بالصفراء واستشهد من المسلمين اربعة عشر رجلا وكانت بدر في شهر
رمضان سنة اثنتين لسبع عشرة ليلة خلت منه قال ابن اسحاق وكانت

غزوة احد سنة ثلاث في شوال قال ولما سارت قريش لحرب رسول الله صلى
الله عليه وسلم خرج رسول الله والمسلمون حتى نزلوا بيوت بني حارثة فاقاموا
بقية يومهم وليلتهم ثم خرج من غد في الف رجل من اصحابه فلما كانوا في بعض
الطريق انخزل عنهم عبد الله بن ابي سلول بثلث الناس وقالوا والله ما ندري
على ما نقتل انفسنا وهمت بنو حارثة وبنو سلمة بالرجوع ثم عصمهم
الله ومضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذبت فرس بذنبه فاصاب
ذواب سيف فاستله فقال عليه السلام لصاحب السيف وكان يحب
الفال ولا يعتاف شم سيفك فاني ارى السيوف ستسل اليوم وكانت
قريش يومئذ ثلثة الاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم في سبعماية
وكان على الرماة يومئذ عبد الله بن جبير وكانت على المشركين حتى خالفت
الرماة ما امرها به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الثبات بموضعها
ومالت الى الغنايم فاصيب المسلمون وانهزم منهم من انهزم استشهد من
المهاجرين يوم احد اربعة نفر حمزة بن عبد المطلب وعبد الله بن جحش ومصعب
ابن عمير وشماس بن عثمان بن الشريد واستشهد من الانصار واحد وستون
رجلا واسماء من قتل من المشركين وعددهم في كتب السير وكان يوم الخندق
سنة اربع ويوم المصطلق وبني لحيان في شعبان سنة خمس ويوم خيبر
في سنة ست وحاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بضع عشرة ليلة
وفيها قدم عليه جعفر بن ابي طالب من عند النجاشي وفيها صالحه اهل فدك
على النصف من ثمارهم فكانت له خاصة لانه لم يوجف عليها المسلمون بخيل

ولا ركاب

ولا ركاب وفيها خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معتمرا فصده المشركون
وكان ساق معه من الهدي سبعين بدنة فعكفوه عن ان يبلغ محله فبايعه
المسلمون تحت الشجرة وكانوا خمس عشرة ومائة وكان اول من بايع عبد الله بن
عمر وكان سبب البيعة عثمان وذلك انه عليه السلام بعثه الى مكة ليخبر قريشا
انه لم يات لحرب فاحتبسته قريش عندها وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قد قتل فدعا الناس الى البيعة على مناجزة القوم ثم بلغه ان الذي ذكر من
امر عثمان باطل وبعث صلى الله عليه وسلم بعثا الى موتة في سنة ثمان
واستعمل عليهم زيد بن حارثة وقال ان اصيب فجعفر وان اصيب فعبد الله
ابن رواحة على الناس وكانوا ثلاثة الاف فقتل زيد وجعفر وعبد الله
وقام بامر الناس بعدهم خالد بن الوليد وقاتل مقتلة عظيمة فانحازت كل
طايفة من غير انهزام وفي سنة ثمان فتح الله عليه مكة في شهر رمضان
فاقام بها خمس عشرة ليلة يقصر الصلاة ثم سار الى حنين في شوال سنة ثمان
واستخلف على مكة عتاب بن اسيد فلقي رسول الله صلى الله عليه وسلم جميع
هوازن بحنين للنصف من شوال فهزمهم الله ونفله اموالهم ونساءهم
وكان الذين ثبتوا مع النبي عليه السلام يوم حنين بعد هزيمة الناس علي
ابن ابي طالب والعباس بن عبد المطلب اخذا بحكمة بغلته والفضل بن العباس
وابو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وابنه قثم بن ابي سفيان ثم سار
رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد حنين الى الطايف فحاصرهم شهرا ثم انصرف
ولم يفتحها فاعتمر من الجعرانة في ذي القعدة ثم انصرف راجعا الى المدينة
فدخلها واقام بالمدينة الى رجب سنة تسع ثم سار الى ارض الروم فكان
اقصى اثره تبوك فاقام بها وبنى مسجدا هو بها الى اليوم وفتح الله عليه في سفره

الملك دومة الجندل بعث اليها خالد بن الوليد فاتاه باكيدر صاحبها فصالحه
على الجزية ثم قام بالمدينة الى حضور الموسم سنة تسع فبعث ابا بكر اميرا على الحاج
فاقام للناس حجهم وهى اول حجة كانت فى الاسلام وانزلت براءة بعد ان سار
ابو بكر فبعث بها مع على بن ابى طالب وامره ان يقوم بها فى الناس اذا فرغ ابو بكر
من الحج ثم صدر على وابو بكر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخلت سنة
عشر فاقامها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وجاءته وفود العرب
من كل وجه وبعث رسله الى ملوك الارض ودخل الناس فى الاسلام افواجا
وانزلت عليه اذا جاء نصر الله والفتح فعلم انه قد نعى الى نفسه فلما حضر الموسم
خرج عليه السلام لخمس ليال بقين من ذى القعدة فاقام للناس حجهم ثم صدر
الى المدينة فاقام بها بقية ذى الحجة تمام سنة عشر والمحرم وصفر واثنتى عشر
ليلة من شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة ثم قبضه الله يوم الاثنين وكان
مقامه الى ان قبض عشر سنين كوامل وقد بلغ من السن ثلاثا وستين سنة
ويقال انه ولد يوم الاثنين وبعث يوم الاثنين ودخل المدينة يوم الاثنين
وقبض يوم الاثنين ودفن ليلة الاربعا فى حجرة عايشة رضى الله عنها وعن
ابيها

بيعة ابى بكر وخلافته ووفاته

هو ابو بكر عبد الله بن ابى قحافة عثمان وكان اسم ابى بكر فى الجاهلية عبد الكعبة
فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله ولقبه عتيق لجمال وجهه او
لانه عتيق الله من النار كما اخبره النبى عليه السلام وسمى صديقا لتصديقه
خبر المسرى فهو عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم
ابن مرة بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويع
فى اليوم الذى قبض فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة

ابن كعب

ابن كعب بن الخزرج ثم بويع بيعة العام يوم الثلاثا من غد ذلك اليوم وارتدت
العرب الا القليل منهم بمنع الزكاة فجاهدهم حتى استقاموا وبعث عمر بن الخطاب
فحج بالناس سنة احدى عشرة ثم صدر الى المدينة فبعث الجيوش الى الشام فكانت
اجنادين سنة ثلث عشرة فى جمادى الاولى واختلفوا فى سبب مرضه الذى
مات به وفى اليوم الذى مات فيه فقيل انه سم فمات يوم الاثنين فى آخره وقيل
انه اغتسل فى يوم بارد فحم ومرض خمسة عشرة يوما وتوفى يوم الجمعة لتسع
ليال بقين من جمادى الاخرة سنة ثلث عشرة فكانت ولايته سنتين وثلثة
اشهر وتسع ليال اتفقوا على ان عمره ثلث وستون سنة فكان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اسن من ابى بكر بمقدار سنى خلافته

وفتح اليمامة وقتل مسيلمة الكذاب والاسود ابن كعب العنسى بصنعاء وحج ابو بكر بالناس فى سنة اثنتى عشرة صح

خلافة عمر ونسبه واخباره

هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن قرط بن رباح بن عبد الله بن
رزاح بن عدى بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة
ويكنى ابا حفص وكان يدعى الفاروق لانه اعلن بالاسلام وبادى به والناس
يخفونه ففرق بين الحق والباطل وكان المسلمون يوم اسلم تسعة وثلاثين
رجلا وامراة بمكة فكملهم عمر اربعين وقال ابن مسعود ما زلنا اعزة منذ
اسلم عمر بويع له بالخلافة باستخلاف ابى بكر اياه ففتح الله عليه فى سنى
ولايته بيت المقدس وبلاد الشام والعواصم مما يلى الروم وهمدان ونهاوند
والاهواز وما والاها من بلاد العجم حتى انتهت الفتوحات الى اصطخر كما هو
مذكور فى كتب التواريخ وحج بالناس عشر سنين متوالية ثم صدر الى المدينة
فقتله فيروز ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة يوم الاثنين لاربع ليال
بقين من الحجة تتمة سنة ثلث وعشرين وصلى عليه صهيب وقبر فى حجرة

عايشة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ابى بكر وكانت ولايته عشر
سنين وستة اشهر وتوفى وهو ابن خمسة وخمسين سنة على الاصح وقيل
ابن ثلث وستين سنه

خلافة عثمان واخباره ونسبه

هو عثمان بن عفان بن ابى العاصى بن اميه بن عبد شمس بن عبد مناف بن
قصى بن كلاب بن مره بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن
كنانه بويع غرة المحرم سنة اربع وعشرين وهو يوميذ ابن تسع وستين
سنه وفتح فى ولايته اكثر بلاد فارس وطبرستان وكرمان وسجستان
وسواحل بحر الروم والاردن وافريقية وحصون قبرص وغيرها الى سنة خمس
وثلثين ثم حوصر فى ذى الحجة من تلك السنة اكثر من عشرين يوما وقصته
مشهورة قتل يوم الاربعا بعد العصر ودفن يوم السبت بعد الظهر على الاصح
وقال الواقدى قتل يوم الجمعة لثمان ليال خلت من ذى الحجة سنة خمس وثلاثين
وهو يوميذ ابن اثنتين وثمانين سنة وقال هذا ما لا اختلاف فيه ودفن
بالبقيع ليلا وصلى عليه جبير بن مطعم واخفوا قبره وقيل دفن بارض
يقال له حُشّ كوكب وهو بستان كان اشتراها عثمان وزادها فى البقيع

خلافة على بن ابى طالب

واسم ابى طالب عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم ويكنى ابا الحسن قال ابن اسحق
لما قتل عثمان بويع على بن ابى طالب بيعة العامة فى مسجد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وبايع له اهل البصرة وبايع له بالمدينة طلحة والزبير وكانت
عايشة خرجت من المدينة حاجة وعثمان محصور ثم صدرت عن الحج فلما
كانت بسرف لقيها الخبر بقتل عثمان وبيعة على فانصرفت راجعة الى مكة
ولحق بها طلحة والزبير ومروان بن الحكم وعبد الله بن عامر ويعلى بن منبه

عامل

عامل اليمن فلما تتاموا بمكة تشاوروا فيما يريدون من الطلب بدم عثمان
وهموا بالشام لمكان معوية فصرفهم عبد الله بن عامر عن ذلك الى البصرة
فاخذوا عثمان بن حُنَيف عامل على بها فهموا بقتله ثم حبسوه وقتلوا خمسين
رجلا كانوا معه على بيت المال وغير ذلك من اعماله فلما بلغ عليا مسيرهم
خرج مبادرا اليهم واستنجد اهل الكوفه ثم سار الى البصرة ومعه بضعة
عشر الفا فخرج اليه طلحة والزبير وعايشة باهل البصرة وهم تسعة عشر
الفا فاقتتلوا قتالا شديدا فقتل طلحة وهزم من كان معه ورجع الزبير
فقتل بوادى السباع قتله عمرو بن جُرموز واحيط بعايشه واخذت ودخل
على البصرة بمن معه فبايعه اهلها واطلق عثمان بن حنيف ولم يكن له
بها كبير مقام حتى انصرف الى الكوفه واستعمل على البصرة عبد الله بن عباس
وتهيا للحرب معوية فسار باهل العراق ومن معه من ساير الناس واقبل
معوية فى اهل الشام ومن اتبعه فكانت وقعة صفين ثم الحكمان ولم يزل
فى حرب الى ان قتل رضى الله عنه ولم يحج فى شى من سنيه لشغله بالحروب
وقتل ليلة الجمعة لسبع عشرة ليلة مضت من شهر رمضان وهو ابن ثلث
وستين وقيل ابن ثمان وخمسين وكانت ولايته خمس سنين الا ثلثة اشهر
وقاتله عبد الرحمن بن مُلجم المرادى لعنه الله وقصته مشهوره

واما الحسن بن على

فكان يكنا ابا محمد ولما قتل على بويع له بالكوفة وبويع لمعوية ببيت المقدس
فسار معوية يريد الكوفه وسار الحسن يريده فالتقوا بمسكن من ارض
الكوفه فصالح الحسن معوية وبايع له ودخل معه الكوفه ثم انصرف معوية
الى الشام وانصرف الحسن الى المدينة فمات بها سمته جعدة بنت الاشعث

امراته بمواعد وعدها معوية اباها وكانت وفاته فى شهر ربيع الاول سنة
تسع واربعين وهو يومئذ ابن سبع واربعين سنة **واما الحسين بن** علي
فكان يكنا اباعبدالله وخرج على يزيد فوجه اليه عبيدالله بن زياد عمر
ابن سعد بن ابى وقاص فقتل بكربلاء سنة احدى وستين يوم عاشوراء
وهو ابن ثمان وخمسين سنة وقيل ست وكان يخضب بالسواد وقصته
معروفة رضوان الله عليهم اجمعين • الى هنا من كتاب المعارف لابن قتيبة
ابن مسلم ملخصا بعض التلخيص ومن اراد التفصيل فعليه بمراجعة السير
والتواريخ

اعلم

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرض نفسه على قبايل العرب في
كل موسم فبينما هو عند العقبة اذ لقى رهطا من الخزرج فقال الا تجلسون
اكلمكم قالوا بلى فجلسوا فدعاهم الى الله وعرض عليهم الاسلام وتلا عليهم
القرآن وكانوا قد سمعوا من اليهود ان النبى عليه السلام قد اظل زمانه
فقال بعضهم لبعض والله انه لذلك فلا يسبقن اليهود عليكم فاجابوه
فلما انصرفوا الى بلادهم وذكروه لقومهم فشا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيهم فاتى فى العام القابل اثنى عشر رجلا الى الموسم من الانصار احدهم عبادة
ابن الصامت فلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة وهى بيعة
العقبة الاولى فبايعوه بيعة النساء يعنى بما قال الله تعالى يا ايها النبى اذا
جاءك المؤمنات يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا
يزنين ولا يقتلن اولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين ايديهن
وارجلهن ولا يعصينك فى معروف ثم انصرفوا وخرج فى العام الآخر سبعون
رجلا منهم الى الحج فواعدهم عليه السلام العقبة اوسط ايام التشريق قال

كعب

بيعة العقبة الاولى

كعب بن مالك لما كانت الليلة التى وعدنا فيها بتنا اول الليل مع قومنا فلما
استثقل الناس من النوم تسللنا من فرشنا حتى اجتمعنا بالعقبة فاتانا رسول
الله صلى الله عليه وسلم مع عمه العباس فقال العباس يا معشر الخزرج ان
محمدا حيث علمتم فهو فى منعة ونصرة من قومه وعشيرته وقد ابى الا الانقطاع
اليكم فان كنتم وافين بما وعدتموه فانتم وما تحملتم والا فاتركوه فى قومه فتكلم
رسول الله صلى الله عليه وسلم داعيا الى الله ومرغبا فى الاسلام وتاليا
للقرآن فاجبناه بالايمان فقال انى ابايعكم على ان تمنعونى مما منعتم به ابناءكم
فقلنا ابسط يديك نبايعك عليه فقال عليه السلام اخرجوا الى منكم اثنى عشر

وبيعة العقبة الثانيه

نقيبا فاخرجنا من كل فرقة نقيبا وكان عبادة نقيب بنى عوف وهذه بيعة
العقبة الثانية وله عليه السلام بيعة ثالثة مشهورة وهى البيعة التى وقعت

وبيعة الرضوان

بالحديبية تحت الشجرة عند توجهه من المدينة الى مكة وتسمى بيعة الرضوان
وهذه بعد الهجرة عند توجهه من المدينة بخلاف الاوليين وعبادة شهدها
فهو من المبايعين فى الثلاث رضى الله عنه • من شرح البخارى للكرمانى عليه الرحمة

قالوا حديثان متناقضان

يعنى اهل النظر

قالوا رويتم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما كفر بالله نبى قط
وانه بعث اليه ملكان فاستخرجا من قلبه وهو صغير علقة ثم غسلا
قلبه ثم رداه الى مكانه ثم رويتم انه كان على دين قومه اربعين سنة
وانه زوج ابنتيه عتبة بن ابى لهب واباالعاص بن الربيع وهما كافران
قالوا وفى هذا تناقض واختلاف وتنقص لرسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ابو محمد ونحن نقول انه ليس فيه بنعمة الله تعالى لاحد متعلق ولا مقال
اذا عرف معناه لان العرب جميعا من ولد اسمعيل بن ابرهيم صلوات الله على نبينا

دعليهما خلاد اليمن ولم يزالوا على بقايا من دين ابيهم ومن ذلك حج البيت
وزيارته والختان والنكاح وايقاع الطلاق اذا كان ثلاثا وللزوج الرجعة
فى الواحدة والاثنين وتعزيق الفراش فى وقت الحيض والغسل من الجنابة
ودية النفس مائة من الابل والقصاص فى الجرح وقطع اليد فى السرقة ودفع
الظلم ولزوم القتل لقاطع الطريق والرجم للزانى المحصن والزانية المحصنة
كذا واتباع الحكم فى المبال فى الخنثى وتحريم ذوات المحارم بالقرابة والصهر
والنسب وهذه امور مشهورة عندهم وكانوا مع ذلك يؤمنون بالله تعا لحدوث يو
فى صفاته وافعاله ويؤمنون بالملكين الكاتبين وكلهم اهل التوحيد فى
الاعتقاد وقال الاعشى وهو جاهلى

• فلا تحسبنى كافرا لك نعمة • على شاهدى يا شاهد الله فاشهد •
يريد على لسانى يا ملك الله فاشهد بما اقول • ويؤمن بعضهم بالبعث •
والحساب واباء النبى صلى الله عليه وسلم وامهاته كلهم مؤمنون بالبعث
والحساب وموحدون فى اعتقادهم قال زهير ابن ابى سلمى وهو جاهلى لم يلحق
الاسلام فى قصيدته المشهورة التى تعد من السبع

• يؤخر فيوضع فى كتاب ويدخر • ليوم الحساب او يعجل فينتقم •
وكانوا يقولون فى البلية وهى الناقة التى تعقل عند قبر صاحبها فلا تعلف
ولا تسقى حتى تموت ان صاحبها يجئ يوم القيمة راكبها وان لم يفعل اولياؤه
ذلك بعده جاء حافيا راجلا فقد ذكر ابو زيد فقال •

• كالبلايا رؤسها فى الولايا • مانحات السموم حر الخدود •
والولايا البراذع وكانوا يقورون البرذعة ويدخلونها فى عنق تلك الناقة
وقال النابغة • مجلتهم ذات الاله ودينهم • قويم فما يرجون غير العواقب •

يريد الجزاء بالاعمال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم على دين قومه
يعنى على دين اسمعيل وابرهيم عليهما السلام وهو الاسلام يراد على ما كانوا
عليه من الايمان بالله والعمل بشريعتهما فى تلك المذكورات وكان مع هذا لم
يقرب من الاوثان فى صغره وكبره قبل الوحى وكان يعيبهم وقال عليه
السلام بغضت الى غير انه كان لا يعرف فرايض الله والشرايع التى شرعها
لعباده على لسانه حتى اوحى اليه ولذلك قال تعالى الم يجدك يتيما فآوى •
ووجدك ضالا فهدى • يريد ضالا عن تفصيل الايمان والاسلام وشرايعه
فهداك وكذلك قوله عز وجل ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان • يريد
ما كنت تدرى ما القران ولا شرايع الايمان • ولم يرد بالايمان الذى هو الاقرار
لان اباءه الذين كانوا فى افعالهم على الكفر والشرك كانوا فى اعتقادهم
موحدون لانهم يعرفون الله ويؤمنون به ويعبدون الله على شريعة
ابرهيم عليه السلام لكن يتخذون من دون الله آلهة يتقربون بها اليه تعالى
وتقربهم فيما ذكروا منه ويتوقون الظلم ويحذرون عواقبه ويتحالفون على
ان لا يبغى على احد ولا يظلم وقال عبد المطلب لملك الحبشة حين ساله حاجة
فقال ابل ذهبت لى فعجب منه كيف لم يساله الانصراف عن البيت فقال ان
لهذا البيت من يمنع منه او كما قال فهولاء كانوا يعترفون بالله ويؤمنون به
فكيف لا يكون الطيب المطهر قبل الوحى يؤمن بالله تعالى وهذا لا يخفى على
احد ولا يذهب عليه ان مراد الله تعالى فى قوله ما كنت تدرى ما الكتاب
ولا الايمان ان الايمان شرايع الايمان قال ابو محمد ومعنى هذا الحديث انه
عليه السلام كان على دين ابرهيم واسمعيل عليهما السلام وقومه هولاء تعالى
كذلك الا بنى امية وعبد الشمس وغيرهما من كفرة قريش كابى جهل وغيره لانه

حكى عن ابرهيم عليه السلام فمن اتبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور
رحيم وقال لنوح عليه السلام انه ليس من اهلك يعنى ابنه لما كان على غير دينه
واما تزويجه ابنتيه الى الكافرين فهذا ايضا من الشرايع التى كان لا يعلمها
وانما تقبح الاشياء بالتحريم وتحسن بالاطلاق والتحليل وليس فى تزويجها
كافرين قبل ان يحرم الله عليه نكاح الكافر وقبل ان ينزل عليه الوحى ما يلحق
به كفر بالله تعالى ٭ من شرح الاحاديث التى يرى ظواهرها متناقضة لابى
محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى صاحب كتاب المعارف وغيره من

الكتب الناحقة

علوم السحر والطلسمات

وهى علم بكيفية استعدادات تقدر النفوس البشرية بها على التاثيرات فى
عالم العناصر اما بغير معين او بمعين من الامور السماوية والاول هو السحر
والثانى هو الطلسمات ولما كانت هذه العلوم مهجورة عند الشرايع لما فيها
من الضرر ولما يشترط من الوجهة الى غير الله من كوكب وغيره كانت كتبها
كالمفقودة بين الناس الا ما وجد فى كتب الامم الاقدمين فيما قبل نبوة موسى
عليه السلام مثل النبط والكلدانيين فان جميع من تقدمه لم يشرعوا الشرايع
ولا جاؤا بالاحكام انما كانت كتبهم مواعظ وتوحيد وتذكير بالجنة والنار
وكانت هذه العلوم فى اهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفى اهل
مصر من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التواليف والاثار ولم يترجم لنا
من كتبهم فيها الا القليل مثل الفلاحة النبطية لابن وحشية من اوضاع
اهل بابل فاخذ الناس هذا العلم منها وتفننوا فيه ووضعت بعد ذلك
الاوضاع مثل مصاحف الكواكب السبعة وكتاب طمطم الهندى فى صور الدرج
والكواكب وغيرهم ثم ظهر بالمشرق جابر ابن حيان كبير السحرة فى هذه الملة

فتصفح

فتصفح كتب القوم واستخرج الصناعة وغاص على زبدتها فاستخرجها
ووضع فيها عدة من التواليف واكثر الكلام فيها وفى صناعة الكيميا
لانها من توابعها لان احالة الاجسام النوعية من صورة الى اخرى انما يكون
بالقوى النفسانيه لا بالصناعة العملية فهو من قبيل السحر ولنقدم هنا
مقدمة يتبين لك منها حقيقة السحر وذلك ان النفوس البشريه وان كانت
واحدة بالنوع فهى مختلفة بالخواص وهى اصناف كل صنف مختص بخاصية لا
توجد فى الصنف الاخر وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لصنفها فنفوس
الانبياء عليهم السلام لها خاصية تستعد بها للانسلاخ من الروحانيه
البشريه الى الروحانيه الملكية حتى يصير ملكا فى تلك اللمحة التى انسلخت منها
وهذا هو معنى الوحى وهى فى تلك الحاله محصلة للمعرفة الربانيه ومخاطبة
الملايكة عن الله تعالى وما يتبع ذلك من التاثير فى الاكوان ونفوس السحرة لها
خاصية التاثير فى الاكوان واستجلاب روحانية الكواكب للتصرف بها والتاثير
بقوة نفسانيه او شيطانيه فاما تاثير الانبياء عليهم السلام فبمدد الهى
وخاصية ربانيه ونفوس الكهنة لها خاصية الاطلاع على المغيبات بقوى
شيطانيه وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد فى الاخر والنفوس الساحرة
على مراتب ثلث ياتى شرحها فاولها المؤثرة بالهم فقط من غير آلة ولا معين وهذا
هو الذى تسميه الفلاسفة السحر والثانى بمعين بمزاج الافلاك والعناصر او خواص
من الاعداد ويسمونه الطلسمات وهو اضعف رتبة من الاول والثالث بتاثير
فى القوى المتخيلة يعمد صاحب هذا التاثير الى القوى المتخيلة فيتصرف فيها
بنوع من التصرف ويلقى فيها انواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده
من ذلك ثم ينزلها الى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراؤن

كانها فى الخارج وليس هناك شى كما يحكى عن بعضهم انه يرى البساتين والانهار
والقصور وليس هناك شى من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة
او الشعبذة هذا تفصيل مراتبه ثم هذه الخاصية تكون فى النفس بالقوة شان
القوى البشرية كلها وانما تخرج الى الفعل بالرياضة ورياضة السحر كلها انما
تكون بالتوجه الى الافلاك والكواكب والعوالم العلوية والشياطين بانواع
التعظيم والعبادة والخضوع والتذلل فهى لذلك وجهة الى غير الله وسجود له
والوجهة الى غير الله كفر فلهذا كان السحر كفرا والكفر من مواده واسبابه كما رايت
ولهذا اختلف الفقهاء فى قتل الساحر هل هو لكفره السابق على فعله او لتصرفه
بالافساد وما ينشا عنه من الفساد فى الاكوان والكل حاصل منه ثم
لما كانت المرتبتان الاوليان من السحر لها حقيقة فى الخارج والمرتبة الاخيرة
الثالثة لا حقيقة لها اختلف العلماء فى السحر هل له حقيقة او انما هو تخييل
فالقايلون بان له حقيقة نظروا الى المرتبتين الاوليين والقايلون بانه
لا حقيقة له نظروا الى المرتبة الثالثة الاخيرة فليس بينهم اختلاف فى نفس
الامر بل انما جاء من قبل اشتباه هذه المراتب والله اعلم واعلم ان وجود
السحر لا مرية فيه بين العقلاء من اجل التاثير الذى ذكرناه وقد نطق به القرآن
قال تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين
ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا
تكفر الى قوله الا باذن الله وفى الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر
حتى كان يخيل اليه انه يفعل الشى ولا يفعله وجعل سحره فى مشط ومشاقة
وجف طلعة ودفن فى بئر ذروان فانزل الله عز وجل عليه فى المعوذتين
ومن شر النفاثات فى العقد قالت عايشه رضى الله عنها فكان لا يقرا على
عقدة

عقدة من تلك العقد التى سحر فيها الا انحلت واما وجود السحر فى اهل بابل
وهم الكلدانيون من النبط والسريانيين فكثير نطق به القرآن وجاءت به
الاخبار وكان للسحر فى بابل ومصر ايام بعثة موسى عليه السلام سوق
نافقة ولهذا كانت معجزته من جنس ما يدعون ويتنازعون وبقى من اثار ذلك
فى البرابى بصعيد مصر شواهد دالة على ذلك ورأينا بالعيان من يصور
صورة الشخص المسحور بخواص اشياء مقابلة لما نواه وحاوله موجودة
بالمسحور امثال تلك المعانى من اسماء وصفات فى التاليف والتفريق ثم
يتكلم على تلك الصورة التى اقامها مقام الشخص المسحور عينا او معنى ثم ينفث
من ريقه بعد اجتماعه فى فيه بتكرار مخارج حروف ذلك الكلام السوء ويعقد
على ذلك المعين فى سبب اعده لذلك تفاولا بالعقد واللزام واخذ العهد
على من اشرك به من الجن فى نفثه فى فعله ذلك استشعارا للعزيمة بالعزم
ولتلك البنية والاسماء السيئة روح خبيثة تخرج منه مع النفخ متعلقة
بريقه الخارج من فيه بالنفث فينزل عليها ارواح خبيثة ويقع عن ذلك
بالمسحور ما يحاوله الساحر وشاهدنا ايضا من المنتحلين للسحر وعمله
من يشير الى كساء او جلد ويتكلم عليه فى سره فاذا هو مقطوع متخرق
ويشير الى بطون الغنم كذلك فى مراعيها بالبعج فاذا امعاؤها ساقطة
من بطونها على الارض وسمعنا ان بارض الهند لهذا العهد من يشير الى
انسان فيتحتت قلبه ويقع ميتا وينقب عن قلبه فلا يوجد فى حشاه
ويشير الى الرمانة وتفتح فلا يوجد من حبوبها شئ وكذلك سمعنا ان بارض
السودان وارض الترك من يسحر السحاب فيمطر الارض المخصوصة وكذلك راينا
من عمل الطلسمات عجايب فى الاعداد المتحابة وهى رك رفد احد العددين

مايتان وعشرون والآخر مايتان واربعة وثمانون ومعنى المتحابة ان اجزاء
كل واحد التي فيه من نصف وربع وسدس وخمس وامثالها اذا جمع كان
مساويا للعدد الآخر صاحبه فيسمى لاجل ذلك المتحابة ونقل اصحاب الطلسمات
ان لذلك الاعداد اثرا في الالفة بين المتحابين واجتماعهما اذا وضع بوضع
مخصوص وشروط مرعية في ذلك كما هو المعروف عندهم وكذلك بعض الاوفاق
المخصوصة بالشمس وغيرها من الكواكب وذكر لنا ان الامام الفخر الدين الرازي
وضع كتابا في ذلك سماه السر المكتوم وانه بالمشرق يتداوله اهله ونحن لم
نقف عليه والامام لم يكن من ايمة هذا الشان فيما يظن ولعل الامر بخلاف
ذلك وبالمغرب صنف من هولاء المستحلين لهذه الاعمال السحرية يعرفون
بالبعاجين وهم الذين ذكرت اولا انهم يشيرون الى الكساء او الجلد فيتخرق
ويشيرون الى بطون الغنم بالبعج فتنبعج ويسمى احدهم لهذا العهد باسم البعاج
لان اكثر ما ينتحل من السحر بعج الانعام ويرهب بذلك اهلها ليعطوه من فضلها
وهم متسترون بذلك في الغاية خوفا على انفسهم من الحكام لقيت منهم جماعة
وشاهدت من افعالهم هذه واخبروني ان لهم وجهة رياضية خاصة
بدعوات كفرية واشراك لروحانية الجن والكواكب سطرت فيها صحيفة
عندهم تسمى الخنزيرية يتدارسونها وان بهذه الرياضة والوجهة يصلون
الى حصول هذه الافعال وان التاثير الذي لهم انما هو فيما سوى الانسان
الحر من الامتعة والحيوان والرقيق ويعبرون عن ذلك بما يمشي فيه الدرهم
اي ما يملك ويباع ويشترى من ساير التملكات هذا ما زعموه وسالت بعضهم
فاخبرني به واما افعالهم فظاهرة موجودة وقفنا على الكثير منها وعايناها
من غير ريبة في ذلك هذا شان السحر والطلسمات وآثارها في العالم فاما الفلاسفة

البعاجين من السحرة

ففرقوا

ففرقوا بين السحر والطلسمات بعد ان اثبتوا انهما جميعا اثر للنفس الانسانية
واستدلوا على وجود الاثر للنفس الانسانية بان لها اثارا في بدنها على غير المجرى
الطبيعي واسبابه الجسمانية بل اثار عارضة من كيفيات الارواح تارة
كالسخونة الحادثة في الفرح والسرور ومن جهة التصورات النفسانية
اخرى كالذي يقع من قبل التوهم فان الماشي على حرف حايط او حبل منتصبة
اذا قوي عنده توهم السقوط سقط بلا شك ولهذا نجد كثيرا من الناس يعودون
انفسهم ذلك بالدربة عليه حتى يذهب عنهم هذا الوهم فنجدهم يمشون
على حرف الحايط والحبل المنتصب ولا يخافون السقوط فثبت ان ذلك من
اثار النفس الانسانية وتصورها للسقوط من اجل التوهم واذا كان ذلك اثرا
للنفس في بدنها من غير الاسباب الجسمانية الطبيعية فجايز ان يكون لها مثل
هذا الاثر في غير بدنها اذ نسبتها الى الابدان في ذلك النوع من التاثير واحدة
لانها غير حالة في البدن ولا منطبعة فيه فثبت انها موثرة في ساير الاجسام
واما التفرقة عندهم بين السحر والطلسمات فهو ان السحر لا يحتاج الساحر فيه
الى معين وصاحب الطلسمات يستعين بروحانية الكواكب واسرار الاعداد
وخواص الموجودات واوضاع الفلك الموثرة في عالم العناصر كما يقوله المنجمون
ويقولون السحر اتحاد روح بروح والطلسم اتحاد روح بجسم ومعناه عندهم ربط
الطبايع العلوية السماوية بالطبايع السفلية الارضية والطبايع العلوية
هي روحانيات الكواكب ولذلك يستعين صاحبه في غالب الامر بالنجامة
والساحر عندهم غير مكتسب لسحره بل هو مفطور على تلك الجبلة المختصة بذلك
النوع من التاثير فهو مويد بروح الهه والفرق عندهم بين المعجزة والسحر
ان المعجزة قوة الهية تبعث في النفس ذلك التاثير فهو مويد بروح الله على

الصورة ولا من جهة المادة فالكل واحد وهو نفس الذات الالهية وهى فى
الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل لها كالانسانية مع الحيوانية
الا ترى انها مندرجة فيها وكائنة بكونها فتارة يمثلونها بالجنس مع النوع
فى كل موجود كما ذكرناه وتارة بالكل مع الجزء على طريقة المثال وهم فى هذا
كله يفرون من التركيب والكثرة لوجه من الوجوه وانما اوجبها عندهم
الوهم والخيال والذى يظهر من كلام ابن دهاق فى تقرير هذا المذهب ان
حقيقة ما يقولونه فى الوحدة شبيه بما يقوله الحكماء فى الالوان من ان
وجودها مشروط بالضوء فاذا عدم الضوء لم تكن الالوان موجودة بوجه
وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسى
بل والموجودات المعقولة والمتوهمة مشروطة بوجود المدرك العقلى فاذا
الوجود المفصل كله مشروط بالمدرك البشرى فلو فرضنا عدم المدرك البشرى
جملة لم يكن هناك تفصيل فى الوجود بل هو بسيط واحد فالحر والبرد والصلابة
واللين بل والارض والماء والنار والسماء والكواكب انما وجدت لوجود الحواس
المدركة لها لما جعل فى المدرك من التفصيل الذى ليس فى الوجود وانما هو فى
المدرك فقط فاذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل انما هو ادراك واحد
وهو انا لا غيره ويعتبرون ذلك بحال النائم فانه اذا نام وفقد الحس الظاهر
فقد كل محسوس وهو فى تلك الحالة الا ما يفصله له الخيال قالوا فكذلك
اليقظان انما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشرى
ولو فقد مدركه على ما يفهم من كلام ابن دهاق وهو فى غاية السقوط لانا نقطع
بوجود البلد الذى نحن مسافرون عنه واليه يقينا مع غيبته عن اعيننا
وبوجود السماء المظلة والكواكب وساير الاشياء الغايبة عنا والانسان

فعله ذلك والساحر انما يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانيه وبامداد
الشياطين فى بعض الاحوال فبينهما الفرق فى المعقولية والحقيقة والذات
فى نفس الامر وانما نستدل نحن على التفرقة بالعلامات الظاهرة وهى
وجود المعجزة لصاحب الخير وفى مقاصد الخير وللنفوس المتمحضة للخير والتحدى
بها على دعوى النبوة والسحر انما يوجد فى صاحب الشر وفى افعال الشر فى
الغالب من التفريق بين الزوجين وضرر الاعداء وامثال ذلك وللنفوس المتمحضة
للشر هذا هو الفرق فيهما عند الحكماء الالهيين وقد يوجد لبعض المتصوفة
اصحاب الكرامات تاثير ايضا فى احوال العالم وليس معدودا من جنس السحر
وانما هو بالامداد الالهى لان نحلتهم وطريقتهم من اثار النبوة وتوابعها ولهم
فى المدد الالهى حظ عظيم على قدر حالهم وايمانهم وتمسكهم بكلمة الله واذا
اقتدر احد منهم على افعال الشر فلا ياتيها لانه مقيد فيما ياتيه ويذره بالامر
الالهى فما لا يقع لهم فيه الاذن لا ياتونه بوجه ومن اتاه منهم فقد عدل عن
طريق الحق وربما سلب حاله ولما كانت المعجزة بامداد روح الله والقوى الالهية
فلذلك لا يعارضها شىء من السحر وانظر شان سحرة فرعون مع موسى فى معجزة
العصى كيف تلقف ما يافكون وذهب سحرهم واضمحل كان لم يكن وكذلك لما
نزل على النبى عليه السلام فى المعوذتين ومن شر النفاثات فى العقد قالت
عايشه رضى الله عنها فكان لا يقراوها على عقدة من العقد التى سحر فيها
الا انحلت فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره بالهمة الايمانيه وقد نقل المورخون
ان درفش كابيان وهى راية كسرى كان فيها الوفق المئينى العددى منسوجا
بالذهب فى طوالع فلكية رصدت لوضع ذلك فوجدت الراية يوم قتل رستم
بالقادسية واقعة على الارض بعد انهزام فارس وشتاتهم وهو فيما يزعم اهل

قاطع بذلك ولا يكابر احد نفسه في اليقين مع ان المحققين من المتصوفة
المتاخرين يقولون ان المريد عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة
ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه الى التميز بين الموجودات ويعبرون
عن ذلك بمقام الفرق وهو مقام العارف المحقق ولا بد للمريد من التوحيد
عند عقبة الجمع وهي عقبة صعبة لانه يخشى على المريد من وقوفه عندها
فتخسر صفقته فقد تبينت مراتب اهل هذا الطريق ثم ان هولاء المتاخرين
من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك وذهب
كثير منهم الى الحلول والوحدة كما اشرنا اليه وملوا الصحف منه مثل الهروي
في كتاب المقامات وغيره وتابعهم ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما ثم ابن
العفيف وابن الفارض والنجم الاسرائيلي في قصايدهم وكان سلفهم مخالطين
للاسماعيلية المتاخرين من الرافضة الدائنين ايضا بالحلول والاهية
الايمة مذهبا لم يعرف لاوليهم فاشرب كل واحد من الفريقين مذهب
الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقايدهم وظهر في كلام المتصوفة
القول بالقطب ومعناه راس العارفين يزعمون انه لا يمكن ان يساويه
احد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من
اهل العرفان وقد اشار الى ذلك ابن سينا في كتاب الاشارات في مقامات
العارفين فقال جل جناب الحق ان يكون شرعة لكل وارد او يطلع عليه
الا الواحد بعد الواحد وهذا الكلام لا يقوم عليه حجة عقلية ولا
دليل شرعي انما هو من انواع الخطابة وهو بعينه ما يقوله الرافضة من
توارث الايمة عندهم ثم قالوا بترتيب وجود الابدال بعد هذا القطب
كما قالت الشيعة في النقباء حتى انهم لما اسندوا لباس خرقة التصوف

ليجعلوه

ليجعلوه اصلا لطريقتهم ونحلتهم ورفعوه على علي رضي الله عنه
وهو من هذا المعنى ايضا والا فعلي رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة
بنحلة ولا طريقة في لبوس ولا حال وكان ابو بكر وعمر رضي الله عنهما كذلك
ولم يختص احد منهم في الدين بشيء يوثر عنه على الخصوص بل كان الصحابة
كلهم اسوة في الدين والورع والزهد والمجاهدة تشهد بذلك سيرهم
واخبارهم نعم ان الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك اختصاص علي
بالفضايل دون من سواه من الصحابة ذهابا مع عقايد التشيع المعروفة
لهم والذي يظهر ان المتصوفة بالعراق لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة
وظهر كلامهم في الامامة وما يرجع اليها ما هو معروف فاقتبسوا من
ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الامامة لسياسة الخلق
في الانقياد الى الشرع وافردوه بذلك ان لا يقع اختلاف كما تقرر في الشرع
ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لانه راس العارفين وافردوه بذلك
تشبيها بالامام في الظاهر وان يكون على وزانه في الباطن وسموه قطبا
لمدار المعرفة عليه وجعلوا الابدال كالنقباء مبالغة في التشبيه فتامل
ذلك من كلام هولاء المتصوفة في امر الفاطمي وما شحنوا به كتبهم من ذلك
مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي ولا اثبات وانما هو ماخوذ من كلام
الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم تذييل وقد
رايت ان اجلب هنا فصلا من كلام شيخنا العارف كبير الاولياء بالاندلس
ابي مهدي عيسى بن الزيات كان يقع له اكثر الاوقات على ابيات الهروي
التي وقعت له في كتاب المقامات توهم القول بالوحدة المطلقة او يكاد
يصرح بها وهي قوله نظم

ما وَحّدَ الواحدَ مِن واحدٍ   اذ كل مَن وحّدَه جاحِدُ
تَوحيده اياه توحيده   وينعت من ينعته لاحِد
توحيد من ينطق عن نعته   تثنية ابطلها الواحِدُ

فيقول رحمة الله عليه على سبيل العذر منه استشكل الناس اطلاق لفظ
الجاحد على من وحد الواحد ولفظ الالحاد على من وصفه ونعته من و صفه
ونعته واستبشعوا هذه الابيات وجهلوا قائلها واستخفوه ونحن نقول
على راى هذه الطائفة ان معنى التوحيد عندهم انتفاء عين الحدوث بثبوت
عين القدم وان الوجود كله حقيقه واحدة وانيه واحدة وقد قال
ابو سعيد الخراز من كبار القوم الحق عين ما ظهر وعين ما بطن ويرون
ان وقوع التعدد فى تلك الحقيقة ووجود الاثنينيه وَهْمٌ باعتبار
حضرات الحس بمنزلة صور الظلال والصداء وصور المرائى وان كل ماسوى
عين القدم اذا استتبع فهو عدم وهذا معنى كان الله ولا شئ معه وهو الآن
على ما كان عليه عندهم ومعنى قول لبيد الذى صدقه رسول الله صلى الله
عليه وسلم فيه وهو   الا كل شئ ما خلا الله باطل   قالوا فمن وحد
ونعت فقد قال بموحد محدث هو نفسه وتوحيد محدث هو فعله وبموحد
قديم هو معبوده وقد تقدم ان معنى التوحيد انتفاء عين الحدوث وعين
الحدوث الآن ثابتة بل متعددة والتوحيد مجحود والدعوى كاذبة
كمن يقول لغيره وهما معا فى بيت ليس فى البيت غيرك فيقول الآخر بلسان حاله
لا يصح هذا الا لو عدمت انت وقد قال بعض المحققين فى قولهم خلق الله
الزمان هذه الفاظ تناقض اصولها لان خلق الزمان متقدم على الزمان
وهو فعل لا بد من وقوعه فى الزمان وانما حمل على ذلك ضيق العبارة عن الحقايق

وعجز

وعجز اللغات عن تادية الحق فيها وبها فاذا تحقق ان الموحد هو الموحد
وعدم ما سواه جملة صح التوحيد حقيقة وهذا معنى قولهم لا يعرف الله
الا الله ولا حرج على من وحد الحق مع بقاء الرسوم والآثار وانما هو من
باب حسنات الابرار سيئات المقربين لان ذلك لازم التقييد والعبودية
والشفعية ومن ترقى الى مقام الجمع كان فى حقه نقصا مع علمه بمرتبته
وانه تلبيس تستلزمه العبودية ويرفعه الشهود ويظهر من دنس حدوثه
عين الجمع واغرق الاصناف فى هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة ومدار
المعرفة بكل اعتبار على الانتهاء الى الواحد وانما صدر هذا القول من الناظم
على سبيل التحريض والتنبيه والتفطين لمقام على ترفع فيه الشفعية
ويحصل التوحيد المطلق عينا لا خطابا وعبارة فمن سلم استراح ومن
نازعه حقيقة آنس بقوله كنت سمعه وبصره واذا عرفت المعانى لا مشاحة
فى الالفاظ والذى يفيده هذا كله امر محقق فوق هذا الطور لا نطق فيه
ولا خبر عنه وهذا المقدار من الاشارة كاف والتعمق فى مثل هذا حجاب
وهو الذى اوقع فى المقالات المعروفة انتهى كلام الشيخ ابى مهدى رحمه الله ثم
ان كثيرا من الفقهاء انتدبوا الرد على هولاء المتاخرين فى هذه المقالات
وامثالها وشملوا بالنكير ساير ما وقع لهم فى الطريقة والحق ان الكلام معهم
فيه تفصيل فان كلامهم فى اربعة مواضع احدها الكلام على المجاهدات
وما يحصل من الاذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الاعمال لتحصل تلك
الاذواق التى تصير مقاما ويترقى منه الى غيره كما قلناه وثانيها الكلام فى
الكشف والحقايق المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش
والكرسى والملائكة والوحى والنبوة والروح وحقايق كل موجود غايب او شاهد

وترتيب الاكوان وصدورها عن موجدها ومكونها كما مر وثالثها التصرفات
فى العوالم والاكوان بانواع الكرامات ورابعها الفاظ موهمة للظاهر صدرت
من الكثير من ائمة القوم يعبرون عنها فى اصطلاحهم بالشطحات تستشكل
ظواهرها فمنكر ومحسن ومتاول فاما الكلام فى المجاهدات والمقامات
وما يحصل من الاذواق والمواجد فى نتايجها ومحاسبة النفس على التقصير
فى اسبابها فامر لا مدفع فيه لاحد واذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها
هو عين السعادة واما الكلام فى كرامات القوم واخبارهم بالمغيبات
وتصرفهم فى الكائنات فامر صحيح غير منكر وان مال بعض العلماء الى انكارها
فليس ذلك من الحق وما احتج به الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى من ائمة
الاشعرية على انكارها لالتباسها بالمعجزة فقد فرق المحققون من اهل
بينهما بالتحدى وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به قالوا ثم ان
وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور لان دلالة المعجزة على الصدق
عقلية فان صفة نفسها التصديق فلو وقعت مع الكاذب لتبدلت صفة
النفس وهو محال هذا مع ان الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات
وانكارها نوع مكابرة وقد وقع للصحابة واكابر السلف كثير من ذلك
واما الكلام فى الكشف واعطاء حقايق العلويات وترتيب صدور الكائنات
فاكثر كلامهم فيه من نوع المتشابهات لما انه وجدانى عندهم وفاقد
الوجدان بمعزل عن اذواقهم فيه واللغات لا تعطى دلالة على مرادهم
منه لانها لم توضع الا للمتعارف واكثره من المحسوسات فينبغى ان لا نتعرض
لكلامهم من ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابهات ومن رزقه الله فهم
شئ من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فاكرم بها سعادة

واما

واما الالفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحات ويواخذهم بها اهل الشرع
فاعلم ان الانصاف فى شان القوم انهم اهل غيبة عن الحس والواردات
تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب
والمجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداره حمل على القصد الجميل
من هذا وامثاله وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع
لها كما وقع لابى يزيد البسطامى وامثاله ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر
فيواخذ بما صدر عنه من ذلك اذ لم يتبين لنا ما يحملنا على تاويل كلامه
واما من تكلم بمثلها وهو حاضر فى حسه ولم يملكه الحال فمواخذ ايضا ولذا
افتى الفقهاء واكابر الصوفية بقتل الحلاج لانه تكلم فى حضور وهو مالك
لحاله والله اعلم وسلف المتصوفة من اهل الرسالة وهم اعلام الملة لم يكن
لهم حرص على كشف الحجاب ولا هذا النوع من الادراك بل اذا عرض لهم شئ
من ذلك كانوا يفرون منه ويرونه من العوايق والمحن وانه ادراك
من ادراكات النفس مخلوق حادث وان الموجودات لا تنحصر فى مدارك
الانسان وعلم الله اوسع وخلقه اكبر وشريعته بالهداية املك فلم ينطقوا
بشئ مما يدركونه بل حظروا الخوض فى ذلك ومنعوا من يكشف له الحجاب من
اصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده بل يكتمو ويلزمو طريقتهم كما كانوا
فى عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والاقتداء ويامرون اصحابهم بالتزامها
وهكذا ينبغى ان يكون حال المريد والله اعلم بحقيقة الحال الى هنا من مقدمة
تاريخ العبر لابن خلدون ملخصا بعض التلخيص فى دفع شبهة وقعت فى
بره بنت مر من جدات النبى صلى الله عليه وسلم قال
الدميرى فى مادة قرش من كتابه حيوة الحيوان الكبرى فايدة اجنبيه

قريش بن مخلد بن النضر بن كنانة جد النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي
تنسب اليه قريش ومن ولده بدر بن مخلد سميت به بدر بدرًا وام النضر برة
بنت مر بن اد بن طابخة تزوجها كنانة بعد موت ابيه خزيمة فولدت له النضر
على ما كانت الجاهلية تفعله اذا مات الرجل خلف على زوجته بعده اكبر
بنيه من غيرها هكذا قاله السهيلي تبعا للزبير بن بكار قال ولذلك قال
الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف اي من تحليل
ذلك قبل الاسلام وفائدة الاستثناء هنا كيلا يعاب نسب النبي صلى الله
عليه وسلم وليعلم انه لم يكن في اجداده نكاح سفاح الا ترى انه لم يكن في شيء
نهي عنه في القرآن نحو ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس ولا في شيء من المعاصي
التي نهى عنها الا ما قد سلف الا في هذه الآية وفي الجمع بين الاختين فان الجمع
كان مباحا في شرع من قبلنا وقد جمع يعقوب عليه السلام بين اختين
راحيل وليا وقوله تعالى الا ما قد سلف التفات الى هذا المعنى وهذه النكتة
من الامام ابي بكر بن العربي قال الحافظ قطب الدين عبد العظيم القسطلاني
لما وقفت مفكراً على هذه النكتة اقمت مفكرا مدة لكون ان برة المذكورة
كانت زوجا لخزيمة فخلف عليها كنانة بن خزيمة فجاء له منها النضر بن كنانة
وان هذا وقع في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وقد روينا عنه عليه السلام
انه قال ما ولدني من سفاح الجاهلية شيء وانما ولدت من نكاح كنكاح اهل
الاسلام الى ان رايت ابا عمرو عثمان الجاحظ قال في كتاب له سماه كتاب الاصنام
ان خلف كنانة بن خزيمة على زوجة ابيه بعد وفاته وهي برة بنت اد بن
طابخة ولم تلد لكنانة ولدا لا ذكرا ولا انثى ولكن كانت بنت اخيها برة بنت
مر بن اد بن طابخة تحت كنانة بن خزيمة فولدت له النضر بن كنانة وانما غلط

كثير

كثير من الناس لما سمعوا ان كنانة خلف على زوجة ابيه لاتفاق اسميهما
وتقارب نسبيهما وهذا الذي عليه مشايخنا واهل العلم بالنسب قال
ومعاذ الله ان يكون اصاب النبي صلى الله عليه وسلم نكاح مقت وقد قال
عليه السلام ما زلت اخرج من نكاح كنكاح الاسلام حتى خرجت من بين
ابي وامي ثم قال ومن اعتقد غير هذا فقد كفر وشك في هذا الخبر قال
والحمد لله الذي زكى نبيه من كل وصمة وطهره تطهيرا انتهى قال الدميري
وهذا الذي ارجو به العذر للجاحظ في منقليه وان يتجاوز الله عما سطره
في كتبه

مما يقضي منه العجب كل العجب

قال ابن رشد في اوايل رسالته المعمولة في رموز حي بن يقظان وابسال
وسلامان بعد ما ذكر رجالا من اهل النظر واهل المكاشفة ووصف
احوالهم ما نصه ثم خلف من بعدهم خلف آخر احذق منهم نظرا واقرب
الى الحقيقة ولم يك فيهم اثقب ذهنا ولا اصدق روية من ابي بكر
ابن الصايغ غير انه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزاين
علمه وبث خفايا حكمته واكثر ما يوجد له من التواليف فانها هي غير
كاملة ومخترمة من اواخرها ككتابه في النفس وتدبير المتوحد وما كتبه
في علم المنطق وعلم الطبيعة واما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسايل
مختلسة وقد صرح هو بنفسه بذلك وان عبارته في بعض المواضع
على غير الطريق الاكمل ولم يتسع له الوقت في تبديلها فهذا ما وصل الينا
من علم هذا الرجل ولم نلق شخصه واما من كان معاصرا له ممن يوصف
بانه في مثل درجته فلم نر له تاليفا واما من جاء بعدهم من المعاصرين
لنا فهم بعد في حد التردد والوقوف على غير كمال او ممن لم يصل الينا

حقيقة امره واما ما وصل الينا من كتب ابى نصر الفارابى فاكثرها فى المنطق
وما ورد فى الفلسفه فهى كثيرة الشكوك فقد اثبت فى كتاب الملة الفاضلة
بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى الآلام لانهاية لها بقاء لانهاية له ثم
صرح فى السياسة المدنيه بانها منحالة وصايرة الى العدم وانه لا بقاء
الا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف فى شرح كتاب الاخلاق شيئا
من امر السعادة الانسانيه وانها انما تكون فى هذه الحيوة فى هذه الدار
ثم قال بعقب ذلك كلاما هذا معناه . وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان
وخرافات عجايز فهذا قول قد ايأس الناس جميعا من رحمة الله وصير الفاضل
والشرير فى رتبة واحدة اذ جعل مصير الكل الى العدم وهذه زلة لا تقال
وعثرة ليس بعدها عثور هذا مع ما صرح به من معتقده فى النبوة
من انها للقوة الخيالية خاصة بزعمه وتفضيله الفلسفة عليها
الى شيئا ليس بنا حاجة الى ايرادها واما كتب ارسطوليس فقد تكفل
الشيخ ابو على بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته
فى كتاب الشفا، وصرح فى اول الكتاب بان الحق عنده غير ذلك وانما الف
ذلك على مذهب المشائين وان من اراد الحق الذى لا مجمجة فيه فعليه
بكتابه فى الفلسفة المشرقيه ومن عنى بقراءة كتاب الشفا، وبقراءة كتب
ارسطاطاليس ظهر ليه فى اكثر الامر انها تتفق وان كان فى كتاب الشفا
اشياء لم تبلغ الينا عن ارسطاطاليس واذا اخذ جميع ما يعطيه كتاب
ارسطو وكتاب الشفا، على ظاهره دون ان يتفطن بسره وباطنه لم يوصل
به الى الكمال حسب ما نبه عليه الشيخ فى الشفا، **واما كتب الشيخ ابى حامد الغزالى**
فهى بحسب مخاطبة الجمهور يربط فى موضع ويحل فى اخر ويكفر باشياء

ثم ينحلها

ثم ينحلها ثم انه من جملة ما كفر به الفلاسفة فى كتاب التهافت
انكارهم حشر الاجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة
ثم قال فى كتاب الميزان ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية
على القطع ثم قال فى كتاب المنقذ من الضلال ان اعتقاده هو كاعتقاد
الصوفيه وان امره انما وقف على ذلك بعد طول البحث وفى كتبه من
هذا النوع كثير يراه من تصفحها وامعن النظر فيها وقد اعتذر عن
هذا الفعل فى آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف ان الراى ثلثة اقسام
راى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه **وراى** يكون بحسب ما يخاطب
به كل سايل مسترشد **وراى** يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطلع
عليه الا من هو شريكه فى اعتقاده ثم قال بعد ذلك ولو لم يكن فى هذه
الالفاظ الا ما يشكك فى اعتقادك ثم قال بعد ذلك الموروث لكفى
ذلك نفعا فان من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر بقى فى العمى والحيرة
ثم تمثل بهذا البيت

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به . فى طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل .

انتهى كتب فى القسطنطينية البحرا اوان الصدارة العظمى خالك
سنة خمس وسبعين ومائة والف **هو المعز**

اليهود والنصارى

وهاتان الامتان من كبار امم اهل الكتاب والامة اليهودية اكبر
لان الشريعة كانت لموسى عليه السلام وجميع بنى اسرائيل كانوا متعبدين
بذلك مكلفين بالتزام احكام التورية والانجيل النازل على المسيح عليه السلام
لم يتضمن احكاما ولا استبطن حلالا وحراما لكنه رموز وامثال ومواعظ

ومزاجر وما سواها من الشرايع والاحكام فمحالة على التوراة فكانت اليهود
لهذه القضية لم ينقادوا لعيسى عليه السلام وادعوا عليه انه كان مأمورا
بمتابعة موسى وموافقة التوراة فغير وبدل وعدوا عليه تلك التغييرات
منها تغيير السبت الى الاحد ومنها تغيير اكل الخنزير وكان حراما في التوراة
ومنها الختان والغسل وغير ذلك والمسلمون قد بينوا ان الملتين قد
بدلوا وحرفوا والا فعيسى عليه السلام كان مقررا لما جاء به موسى عليه
السلام وكلاهما مبشران بمقدم نبينا نبي الرحمة صلوات الله عليه وسلامه
وقدام هم ائمتهم وانبياؤهم وكتابهم بذلك وانما بنى اسلافهم الحصون
والقلاع بقرب المدينة لنصر رسول آخر الزمان فامروهم بمهاجرة اوطانهم
بالشام الى تلك البقاع وذلك قوله تعالى وكانوا يستفتحون على الذين كفروا
فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين وانما الخلاف بين اليهود
والنصارى ما كان يرتفع الا بحكمه اذ كانت اليهود تقول ليست النصارى
على شيء وكانت النصارى تقول ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب
وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول لستم على شيء حتى تقيموا التوراة وما
كان يمكنهم اقامتها الا باقامة القرآن وتحكيم نبي الرحمة رسول آخر الزمان
فلما ابوا ذلك ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ذلك
بانهم كانوا يكفرون بآيات الله

اليهود خاصة

من هاد الرجل اى رجع وتاب وانما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام
انا هدنا اليك اى رجعنا وتضرعنا وهم امة موسى عليه السلام وكتابهم
التوراة وهو اول كتاب نزل من السماء اعني ان ما كان نزل على ابرهيم عليه
السلام وغيره ما كان يسمى كتابا بل صحفا وقد ورد في الخبر عن النبي صلى

الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده وكتب
التوراة بيده فاثبت لها اختصاصا آخر سوى الكتب وقد اشتمل ذلك على اسفار
فيذكر مبدأ الخلق في السفر الاول ثم يذكر الاحوال والاحكام والحدود والقصص
والمواعظ والاذكار في سفر سفر وانزل عليه ايضا الالواح على شبه
مختصر ما في التوراة تشتمل على الاقسام العملية والعلمية قال عز ذكره وكتبنا
له في الالواح من كل شيء موعظة اشارة الى تمام القسم العلمي وتفصيلا لكل شيء
اشارة الى تمام القسم العملي قالوا وان موسى عليه السلام قد افضى باسرار التوراة
والالواح الى يوشع بن نون وصية من بعده ليفضي الى اولاد هرون لان الامر كان
مشتركا بينه وبين اخيه هرون عليهما السلام اذ قال واشركه في امري وكان
هو الوصي فلما مات هرون في حال حياته انتقلت الوصاية الى يوشع وديعة
ليوصلها الى شبر وشبير ابني هرون قرارا وذلك ان الوصاية والامامة
بعضها مستقر وبعضها مستودع واليهود تدعي ان الشريعة لا تكون
الا واحدة وهي ابتدأت بموسى عليه السلام وتمت به فلم تكن قبله شريعة
الا حدود عقلية واحكام مصلحية ولم يجيزوا النسخ اصلا قالوا فلا
يكون بعده شريعة اخرى لان النسخ في الاوامر بداء ولا يجوز البداء على
الله تعالى ومسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه وعلى التشبيه ونفيه
والقول بالقدر والجبر وتجويز الرجعة واحالتها اما النسخ فكما ذكرنا واما
التشبيه فلانهم وجدوا التوراة ملأى من المتشابهات مثل الصورة
والمشافهة والتكلم جهرا والنزول على طور سيناء انتقالا والاستواء على
العرش استقرارا وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك واما القول بالقدر
فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين في الاسلام فالربانيون منهم

كالمعتزلة فينا والقراؤن كالمجبرة والمشبهة واما جواز الرجعة انما وقع
لهم من امرين احدهما حديث عزير عليه السلام اذ اماته الله مائة عام ثم
بعثه والثاني حديث هرون اذ مات في التيه وقد نسبوا موسى الى قتله
قالوا حسده لان اليهود كانت اليه اميل منهم الى موسى واختلفوا في
حال موته فمنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع
واعلم ان التوراة قد اشتملت باسرها على دلالات وايات تدل على كون
شريعة المصطفى عليه السلام حقا وكون صاحب الشريعة صادقا لكنهم
حرفوه وغيروه وبدلوه وذلك اما تحريف من حيث الكتبة والصورة
واما تحريف من حيث التفسير والتاويل واظهرها ذكر ابرهيم عليه السلام
وابنه اسمعيل ودعاءه في حقه وفي ذريته واجابة الرب تعالى الى اني
باركت على اسمعيل واولاده وجعلت فيهم الخير كله وساظهرهم على الامم
كلها وسابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياتي واليهود معترفون
بهذه القصة الا انهم يقولون اجابه بالملك دون النبوة والرسالة
وقد الزمتهم ان الملك الذي سلمتم اهو ملك بعدل وحق ام لا فان لم
يكن بحق وعدل فكيف يمن على ابرهيم عليه السلام بملك في اولاده هو
جور وظلم وان سلمتم العدل والصدق من حيث الملك فالملك يجب ان يكون
صادقا على الله تعالى فيما يدعيه ويقوله وكيف يكون الكاذب على الله
تعالى صاحب عدل وحق اذ لا ظلم اشد من الكذب على الله عز وجل ففي
تكذيبه تجويزه وفي التجويز رفع المنة بالنعمة وذلك خلف ومن العجب
ان في التوراة ان الاسباط من بني اسرائيل كانوا يراجعون القبائل من بني
اسمعيل ويعلمون ان في ذلك الشعب علما لدنيا لم تشتمل التوراة عليه

وورد في

وورد في التاريخ ان اولاد اسمعيل عليه السلام كانوا يسمون آل الله واهل
الله واولاد اسرائيل آل يعقوب آل موسى آل هرون وذلك لسر عظيم وقد
ورد في التوراة ان الله تعالى جاء من طور سيناء وظهر بساعير واعلن
بفاران وساعير جبال ببيت المقدس الذي كان مظهر عيسى عليه السلام — لعله موسى
وفاران جبال بمكة الذي كانت مظهر المصطفى صلى الله عليه وسلم
ولما كانت الاسرار الالهية والانوار الربانية في الوحي والتنزيل والمناجاة
والتاويل على مراتب ثلث مبدا ووسط وكمال والمجيء اشبه بالمبدا والظهور
بالوسط والاعلان بالكمال عبر التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل
بالمجيء على طور سيناء وعن طلوع الشمس بالظهور على ساعير والبلوغ
الى درجة الكمال بالاستواء والاعلان على فاران وفي هذه الكلمة اثبات
نبوة المسيح والمصطفى عليهما السلام وقد قال المسيح في الانجيل ما جئت
لابطل التوراة بل جئت لاكملها قال صاحب التوراة النفس بالنفس
والعين بالعين والانف بالانف والجروح قصاص واقول اذا لطمك اخوك
على خدك الايمن فضع له خدك الايسر والشريعة الاخرة وردت بالامرين
جميعا اما القصاص ففي قوله تعالى كتب عليكم القصاص واما العفو فقوله
وان تعفوا اقرب للتقوى ففي التوراة احكام السياسة الظاهرة العامة
وفي الانجيل احكام السياسة الباطنة الخاصة وفي القرآن احكام السياستين
جميعا ولكم في القصاص حياة اشارة الى تحقيق السياسة الظاهرة خذ
العفو وامر بالمعروف واعرض عن الجاهلين اشارة الى تحقيق السياسة
الباطنة الخاصة وقد قال عليه السلام هو ان تعفو عمن ظلمك وتعطي
من حرمك وتصل من قطعك ومن العجب ان من راى غيره يصدق ما عنده

ويكمله ويرقيه من درجة الى درجة كيف يسوغ له تكذيبه والنسخ فى الحقيقة
ليس ابطالا بل هو تكميل وفى التوراة احكام عامة واحكام مخصوصة اما
باشخاص واما بازمان واذا انتهى الزمان لم يبق ذلك لا محالة ولا يقال
انه ابطال وبدا كذلك ههنا واما السبت فهو ان اليهود اذا عرفوا المرور
التكليف بملازمة السبت وهو يوم اى شخص من الاشخاص وفى مقابلة
اية حالة وجزاى زمان عرفوا ان الشريعة الاخيرة حق وانما جاءت لتقرر
السبت لا لابطاله وهم الذين عدوا فى السبت فمسخوا قردة خاسئين وهم
يعترفون بان موسى عليه السلام بنى بيتا وصور فيه صورا واشخاصا
وبين مراتب الصور واشار الى تلك الرموز ولما فقدوا الباب باب حطة ولم
يمكنهم التسور على سنن اللصوص تحيروا تايهين وتاهوا متحيرين واختلفوا
نيفا وسبعين فرقة ونحن نذكر منها اشهرها واظهرها عندهم ونترك
الباقى هملا

العنانية

نسبوا الى رجل يقال له عنان
ابن داود راس الجالوت يخالفون ساير اليهود فى السبت والاعياد
ويختصرون على اكل الطير والظباء والسمك ويذبحون الحيوان على القفاء
ويصدقون عيسى بن مريم عليه السلام فى مواعظه واشاراته ويقولون
انه لم يخالف التوراة البتة بل قررها ودعا الناس اليها وهو من بنى اسرائيل
المتعبدين بالتوراة ومن المستجيبين لموسى عليه السلام الا انهم لا
يقولون بنبوته ورسالته ومن هولاء من يقول ان عيسى عليه السلام
لم يدع انه نبى مرسل وانه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى بل هو
من اولياء الله المخلصين العارفين احكام التوراة والانجيل ليس كتابا منزلا
عليه وحيا من الله عز وجل بل هو جمع احواله من مبدايه الى كماله فانما

جمعه

جمعه اربعة من اصحابه الحواريين فكيف يكون منزلا قالوا واليهود ظلموه
حيث كذبوه اولا ولم يعرفوا بعد دعواه وقتلوه آخرا ولم يعرفوا بعد محله
ومغزاه وقد ورد فى التوراة ذكر الايشوع فى مواضع كثيرة وذلك هو المسيح
ولكن لم ترد له النبوة ولا الشريعة الناسخة وورد فارقليطا وهو الرجل
العالم وكذلك وورد ذكره فى الانجيل فوجب حمله على ما وجد وعلى ان من ادعى
الحقيقة وجد

العيسوية

نسبوا
الى عيسى اسحق بن يعقوب الاصفهانى وقيل اسمه عوفيذ الوهيم اى عابد
الله كان فى زمان المنصور وابتداء دعوته فى آخر ملك بنى امية مروان
ابن محمد الحمار فاتبعه بشر كثير من اليهود وادعوا له آيات ومعجزات وزعموا
انه لما حورب خط على اصحابه خطا بعود آس وقال اقيموا فى هذا الخط فليس
ينالكم عدو بسلاح فكان العدو يحمل عليهم حتى اذا بلغوا الخط رجعوا
عنهم خوفا من طلسم او عزيمة ربما وضعها ثم خرج ابو عيسى من الخط وحده
على فرسه فقاتل وقتل من المسلمين كثيرا وقيل انه لما حارب اصحاب المنصور
بالرى قتل وقتل اصحابه زعم ابو عيسى انه نبى وانه رسول المسيح المنتظر
وزعم ان للمسيح خمسة من الرسل ياتون قبله واحدا بعد واحد وزعم ان
الله تعالى كلمه وكلفه ان يخلص بنى اسرائيل من ايدى الامم العاصين والملوك
الظالمين وزعم ان المسيح افضل ولد آدم وانه اعلى منزلة من الانبياء الماضين
واذ هو رسوله فهو افضل الكل ايضا وكان يوجب تصديق المسيح ويعظم
دعوة الراعى وزعم ان الراعى ايضا هو المسيح وحرم فى كتابه الذبايح كلها ونهى
عن اكل ذى روح على الاطلاق طيرا كان او بهيمة واوجب عشر صلوات وامر
اصحابه باقامتها وذكر اوقاتها وخالف اليهود فى كثير من احكام الشريعة

الكبيرة المذكورة في التوراة **المقاربة** واليوذعانية نسبوا الى يوذعان رجل من همذان وكان اسمه يهوذا يحث على الزهد وتكثير الصلاة وينهى عن اللحوم والانبذة وفيما نقل عنه تعظيم امر الداعي وكان يزعم ان للتوراة ظاهرا وباطنا وتنزيلا وتاويلا وخالف بتنزيله عامة اليهود وخالفهم في التشبيه ومال الى القدر واثبت الفعل حقيقة للعبد وقدر الثواب والعقاب عليه وشدد في ذلك **ومنهم الموشكانية** اصحاب موشكا على مذهب يوذعان غير انه كان يوجب الخروج على مخالفيه ونصب القتال معهم فخرج في تسعة عشر رجلا فقتل بناحية قم وذكر عن جماعة من الموشكانية انهم اثبتوا نبوة المصطفى عليه السلام الى العرب وساير الناس سوى اليهود لانهم اهل ملة وكتاب وزعمت فرقة من المقاربة ان الله تعالى خاطب الانبياء عليهم السلام بواسطة ملك اختاره وقدمه على جميع الخلايق واستخلفه عليهم فقالوا كل ما في التوراة وساير الكتب من وصف الله عز وجل فهو خبر عن ذلك الملك والا فلا يجوز ان يوصف الباري تعالى بوصف قالوا وان الله سبحانه كلم موسى تكليما هو ذلك الملك والشجرة المذكورة في التوراة هو ذلك الملك ويتعالى الرب تعالى ان يكلم بشرا تكليما وحمل جميع ما ورد في التوراة من طلب الروية وشافهت الله وجاء الله واطلع الله في السحاب وكتب التوراة بيده واستوى على العرش قرارا وله صورة آدم وشعر قطط ووفرة سوداء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عينه وانه ضحك الجبار حتى بدت نواجذه الى غير ذلك على ذلك الملك قالوا ويجوز في العادة ان يبعث ملكا واحدا من جملة خواصه ويلقي عليه اسمه ويقول هذا هو رسولي ومكانه فيكم مكاني

وقوله

وقوله وامره قولي وامره وظهوره عليكم ظهوري وكذلك يكون حال ذلك الملك وقيل ان اريوس قال في المسيح انه هو الله وانه صفوة العالم اخذ قوله من هولاء وهم كانوا قبل اريوس باربعماية سنة وهم اصحاب زهد وتقشف وقيل صاحب هذه المقالة بنيامين اليهودي قرر لهم هذا المذهب واعلمهم ان الآيات المتشابهات في التوراة كلها مأولة وانه تعالى لا يوصف باوصاف البشر ولا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وانما المراد بهذه الكلمات الواردة في التوراة ذلك الملك العظيم وهذا كما يحمل في القرآن الاتيان على اتيان ملك من الملائكة وهو كما قال تعالى في حق مريم عليها السلام ونفخنا فيها وانما النافخ جبريل عليه السلام حين تمثل لها بشرا سويا ليهب لها غلاما زكيا

السامرة

هولاء قوم يسكنون بيت المقدس وقرايا من اعمال مصر يتقشفون في الطهارة اكثر من تقشف ساير اليهود اثبتوا نبوة موسى وهرون ويوشع بن نون عليهم السلام وانكروا نبوة من بعدهم راسا الا نبيا واحدا وقالوا التوراة ما بشرت الا بنبي واحد ياتي من بعد موسى يصدق ما بين يديه من التوراة ويحكم بحكمها ولا يخالفها البتة وظهر في السامرة رجل يقال له الالفان ادعى النبوة وزعم انه هو الذي بشر به موسى عليه السلام وانه هو الكوكب الدري الذي ورد في التوراة انه يضيء ضوء القمر وكان ظهوره قبل المسيح عليه السلام بقريب من مائة سنة وافترقت السامرة الى دوستانية وهم الالفانية والى كوستانية والدوستانية معناها الفرقة المتفرقة الكاذبة والكوستانية معناها الجماعة الصادقة

وهم يقرون بالاخرة والثواب والعقاب فيها والدوستانيه تزعم ان الثواب
والعقاب فى الدنيا وبين الفريقين اختلاف فى الاحكام والشرايع و قبلتهم
جبل يقال له غريزيم بين بيت المقدس ونابلس وهو الطور الذى كلم عليه موسى
عليه السلام فحول داود عليه السلام الى ايليا وبنى البيت ثمه وخالف الامر
والسامرة توجهوا الى تلك القبلة دون ساير اليهود ولغتهم غير لغة
اليهود زعموا ان التوراة كانت بلسانهم وهى قريبة من العبرانيه فنقلت
الى السريانيه فهذه الاربع فرقهم الكبار وانشعبت منهم الفرق الى واحد
وسبعين وهم باسرهم اجمعوا على ان فى التوراة بشارة بواحد بعد موسى
وانما افتراقهم اما فى تعيين ذلك الواحد وذكر المسيحا واثارة ظاهره
فى الاسفار وخروج واحد فى آخر الزمان هو الكوكب المضئ الذى يشرق
الارض بنوره ايضا متفق عليه واليهود على انتظاره والسبت يوم
يوم ذلك الرجل وهو الاستوآء بعد الخلق وقد اجمعت اليهود ان الله تعالى
لما فرغ من خلق السموات استوى على عرشه مستلقيا واضعا احدى
رجليه على الاخرى فقالت فرقة منهم ان الستة ايام هى ستة الف
فان يوما عند الله كالف سنة مما يعد بالسير القمرى وذلك هو ما مضى
من لدن آدم الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتداء
الامر ومن ابتدآء الامر يكون الاستوآء على العرش والفراغ من الخلق وليس
ذلك امرا كان ومضى بل هو فى المستقبل اذا عددنا الايام بالالوف

النصارى

امة المسيح عيسى بن مريم عليه السلام وهو المبعوث حقا بعد موسى عليه
السلام المبشر به فى التوراة وكانت له ايات ظاهرة وبينات زاهرة

مثل احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ونفس وجوده وفطرته آية كاملة
على صدقه وذلك حصوله من غير نطفة سابقة ونطقه من غير تعليم سالف
وجميع الانبياء بلاغ وحيهم عند اربعين سنة وقد اوحى اليه انطاقا
فى المهد واوحى اليه ابلاغا عند الثلثين وكانت مدة دعوته ثلث سنين
وثلثة اشهر وثلثة ايام فلما رفع الى السمآء اختلف الحواريون وغيرهم
فيه وانما اختلافاتهم تعود الى امرين احدهما كيفية نزوله واتصاله
بامه وتجسد الكلمة والثانى كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد
الكلمة اما الاول فقضوا بتجسد الكلمة ولهم فى كيفية الاتحاد والتجسد
كلام فمنهم من قال اشرق على الجسد اشراق النور على الجسم المشف ومنهم
من قال انطبع فيه انطباع النقش فى الشمعة ومنهم قال ظهر به ظهور
الروحانى بالجسمانى ومنهم من قال تدرع اللاهوت بالناسوت ومنهم
من قال مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن الماء واثبتوا لله تعالى
اقانيم ثلثة قالوا البارى تعالى جوهر واحد بالجوهرية ثلثة بالاقنومية
ويعنون باسم الاقانيم الصفات الوجود والحياة والعلم والاب والابن
وروح القدس وانما العلم تدرع وتجسد دون ساير الاقانيم وقالوا فى
الصعود انه قتل وصلب قتله اليهود حسدا وبغيا وانكارا لنبوته
ودرجته لكن القتل ما ورد على الجزء اللاهوتى وانما ورد على الجزء الناسوتى
قالوا وكمال الشخص الانسانى فى ثلثة اشياء نبوة وامامة ومملكة وغيره
من الانبيآء كانوا موصوفين بهذه الخصال الثلث او ببعضها والمسيح
عليه السلام درجته فوق ذلك لانه الابن الوحيد فلا نظير له ولا قياس
له الى غيره من الانبيآء وهو الذى به غفر زلة آدم عليه السلام وهو الذى

يحاسب الخلق ولهم في النزول خلاف فمنهم من يقول ينزل قبل القيامة
كما قال اهل الاسلام ومنهم من يقول انه لا نزول له الا يوم الحساب ومنهم
من قال انه نزل وهو بعد ان قتل وصلب نزل ورأى شخصه شمعون
الصفا فكلمه واوصى اليه ثم فارق الدنيا وصعد الى السماء وكان وصيه
شمعون الصفا وهو افضل الحواريين علما وزهدا وادبا غير ان بولوس
شوش امره وصير نفسه شريكا له وغير اوضاع علمه بعلم الحكمة وخلط
بكلام الفلاسفه وشوش خاطره ورايت رسالة لبولوس كتبها الى اليونانيين
انكم تظنون ان مكان عيسى عليه السلام كمكان سائر الانبياء بل انما مثله مثل
ملكيرداق وهو ملك السلام الذى كان ابرهيم عليه السلام يعطى اليه العشور
فكان يبارك على ابرهيم ويمسح رأسه ومن العجب انه نقل في الاناجيل ان الرب
تعالى قال انك انت الابن الوحيد ومن كان وحيدا كيف يمثل بواحد من البشر
ثم ان اربعة من الحواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جمعا للانجيل
وهم متى • ولوقا • ومارقوس • ويوحنا • وخاتمة انجيل متى انه قال
انى ارسلكم الى الامم كما ارسلنى ابى اليكم فاذهبوا وادعوا الامم باسم الاب والابن
وروح القدس وفاتحة انجيل يوحنا على القديم الازلى قد كانت الكلمة
وهو ذا الكلمة كانت عند الله والله هو كان الكلمة وكل كان بيده ثم افترقت
النصارى اثنتين وسبعين فرقة وكبار فرقهم ثلثة الملكانيه والنسطوريه
واليعقوبيه • وانشعبت منهم الليانيه والبليارسيه والمقدانوسيه
والسابليه • والبوطينوسيه • والبولسيه الى سائر الفرق

الملكانيه

اصحاب ملكا الذى ظهر بالروم واستولى عليها ومعظم الروم ملكانيه قالوا

ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ويعنون بالكلمة اقنوم
العلم ويعنون بروح القدس اقنوم الحياة • ولا يسمون العلم قبل تدرعه به
ابنا بل المسيح مع ما تدرع به ابن فقال بعضهم ان الكلمة مازجت جسد
المسيح كما مازج الخمر الماء او الماء اللبن وصرحت الملكانية بان الجوهر غير
الاقانيم وذلك كالموصوف والصفة وعن هذا صرحوا باثبات التثليث
واخبر عنهم القرآن لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقالت الملكانيه
المسيح ناسوت كلى لا جزئى وهو قديم ازلى من قديم وقد ولدت مريم عليها
السلام الها ازليا والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا
واطلقوا لفظ الابوة والنبوة على الله عز وجل وعلى المسيح لما وجدوا فى
الانجيل حيث قال انك انت الابن الوحيد وحيث قال شمعون الصفا انك
ابن الله حقا ولعل ذلك من مجاز اللغة كما يقال لطلاب الدنيا ابناء الدنيا
ولطلاب الاخرة ابناء الاخرة وقد قال المسيح عليه السلام للحواريين انا
اقول لكم • احبوا اعداءكم • وبركوا على لاعنيكم • واحسنوا الى مبغضيكم •
وصلوا على من يؤذيكم • لكى تكونوا ابناء ابيكم • الذى فى السماء الذى يشرق
شمسه على الصالحين • والفجرة وينزل قطره على الابرار والاثمة • وتكونوا
تامين • كما ان اباكم الذى فى السماء تام • وقال انظروا صدقاتكم فلا •
تعطوها قدام الناس • لتراؤهم فلا يكون لكم اجر عند ابيكم • الذى فى السماء
وقال حين كان يصلب اذهب الى ابى وابيكم ولما قال اريوس القديم هو الله
والمسيح مخلوق اجتمعت البطارقة والاساقفه فى بلد قسطنطينيه بمحضر
من ملكهم وكانوا ثلثمائة وثلثة عشر رجلا واتفقوا على هذه الكلمة اعتقادا
رزى ودعوة وذلك قولهم نؤمن بالله الواحد الاب مالك كل شى صانع ما يرى وما لا

وبالابن الواحد الايشوع المسيح ابن الله الواحد بكر الخلايق كلها وليس بمصنوع
اله حق من اله حق من جوهر ابيه الذى بيده اتقنت العوالم وكل شئ الذى
من اجلنا ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس وولد
من مريم البتول وصلب ايام فيلاطوس ودفن ثم قام فى اليوم الثالث وصعد
الى السماء وجلس عن يمين ابيه وهو مستعد للمجئ تارة اخرى للقضاء بين
الاموات والاحياء ونؤمن بروح القدس الواحد بروح الحق الذى يخرج من ابيه
وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة واحدة قدسيه مسيحيه جاثليقيه
وبقيام ابداننا وبالحياة الدايمة ابد الابدين هذا هو الاتفاق الاول على هذه
الكلمات وفيه اشارة الى حشر الابدان وفى النصارى من قال بحشر الارواح
وقال ان عاقبة الاشرار يوم القيمة غم وحزن الجهل وعاقبة الاخيار سرور
وفرح العلم وانكروا ان يكون فى الجنة نكاح واكل وشرب وقال منهم ان
الله تعالى وعد المطيعين وتوعد العاصين ولا يجوز ان يخلف الوعد
لانه لا يليق بالكريم لكن يخلف الوعيد فلا يعذب العصاة ويرجع الى سرور
وسعادة وعمم هذا فى الكل اذ العقاب الابدى لا يليق بالجواد الازلى

النسطورية

اصحاب نسطور الحكيم الذى ظهر فى زمان المامون وتصرف فى الاناجيل بحكم رايه
واضاف اليهم اضافة المعتزلة الى هذه الشريعة قال ان الله تعالى واحد له
اقانيم ثلثة الجود والعلم والحياة وهذه الاقانيم ليست زايدة على الذات ولا هى هو
واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على طريق الامتزاج كما قالت الملكانيه
ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبيه ولكن كاشراق الشمس فى كوة او
على البلور وظهور النقش فى الخاتم واشبه المذاهب مذهب نسطور فى الاقانيم

احوال ابى هاشم فانه يثبت خواص مختلفة لشئ واحد يعنى بقوله هو واحد
بالجوهرية اى ليس مركبا من جنس بل هو بسيط واحد ويعنى بالحياة والعلم
اقنومين جوهرين ثم فسر العلم بالنطق والكلمة ويرجع منتهى كلامه الى اثبات
كونه تعالى موجودا حيا ناطقا كما تقوله الفلاسفة فى حد الانسان الا ان
هذه المعانى تتغاير فى الانسان لكونه مركبا وهو جوهر بسيط غير مركب
وبعضهم يثبت لله تعالى صفات اخرى بمنزلة القدرة والارادة ونحوهما
ولم يجعلوها اقانيم كما جعلوا الحياة والعلم اقنومين ومنهم من اطلق
القول بان كل واحد من الاقانيم الثلثة حى ناطق اله وزعم الباقون ان اسم
الاله يطلق على كل واحد من الاقانيم وزعموا ان الابن لم يزل متولدا من الاب
وانما تجسد المسيح حين ولد والحدوث راجع الى الجسد والناسوت فهو اله
وانسان اتحدا وهما جوهران اقنومان طبيعيان جوهر قديم وجوهر محدث
اله تام ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ولا حدوث المحدث لكنهما صارا
مسيحا واحدا مشية واحدة وربما يذكر الطبيعة مكان الجوهر ومكان الاقنوم
شخصا واما قولهم فى القتل والصلب فيخالف قول الملكانيه واليعقوبيه
ان القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لان الاله
لا يحتمله الالام وبوطينوس وبولس السميساطى يقولان ان الاله واحد وان
المسيح ابتدى من مريم عليهما السلام وانه عبد صالح مخلوق الا ان الله
شرفه وكرمه بطاعته وسماه ابنا على التبنى لا على الولادة والاتحاد
ومن النسطوريه قوم يقال لهم المصلين قالوا فى المسيح مثل ما قال نسطور
الا انهم قالوا اذا اجتهد الرجل فى العبادة وترك التغذى باللحم والدسم ورفض
الشهوات النفسانية الحيوانيه تصفى جوهره حتى يبلغ ملكوت السماء ويرى الله

جهرة وينكشف له فى الغيب فلا يخفى عليه خافية فى الارض ولا فى السماء
ومن النسطوريه من ينفى التشبيه ويثبت القول بالقدر خيره وشره من العبد
كما قالت القدرية

اليعقوبية

اصحاب يعقوب قالوا بالاقانيم الثلثه كما ذكرنا الا انهم قالوا انقلبت الكلمة لحما
ودما فصار الاله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو وعنهم اخبرنا القران
الكريم لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فمنهم من قال المسيح هو الله
ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت فصار ناسوت المسيح مظهر الحق
لا على طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل اتحاد الكلمة التى هى فى حكم الصفة
بل صار هو هو وهذا كما يقال ظهر الملك بصورة انسان وظهر الشيطان
بصورة حيوان وكما اخبر التنزيل عن جبريل عليه السلام فتمثل لها بشرا سويا
وزعم اكثر اليعقوبية ان المسيح جوهر واحد اقنوم واحد الا انه من جوهرين
وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين فجوهر الاله القديم وجوهر الانسان
المحدث تركبا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهرا واحدا اقنوما واحدا
وهو انسان كله واله كله فيقال الانسان صار الها ولا ينعكس فلا يقال
الاله صار انسانا كالفحمة يطرح فى النار فيقال صارت الفحمة نارا ولا يقال
صارت النار فحمة وهى فى الحقيقة لا نار مطلقة ولا فحم مطلقة بل هى جمرة
وزعموا ان الكلمة اتحدت بالانسان الجزئى لا الكلى وربما عبروا عن الاتحاد
بالامتزاج والادراع والحلول كحلول صورة الانسان فى المراة المجلوه واجمع
اصحاب التثليث كلهم على ان القديم لا يجوز ان يتحد بالمحدث الا ان الاقنوم
الذى هو الكلمة اتحدت دون ساير الاقانيم واجمعوا على ان المسيح عليه السلام
ولد من مريم عليها السلام وقتل وصلب ثم اختلفوا فى كيفية ذلك فقالت

المكاينه

الملكانيه واليعقوبية ان الذى ولدت مريم هو الاله فالملكانيه لما اعتقدت
ان المسيح ناسوت كلى ازلى قالوا ان مريم انسان جزئى والجزئى لا يلد الكلى
وانما ولده الاقنوم القديم واليعقوبيه لما اعتقدت ان المسيح عليه السلام
جوهر من جوهرين وهو اله وهو المولود قالوا ان مريم ولدت الها تعالى
الله عن قولهم علوا كبيرا وكذلك قالوا فى القتل انه وقع على الجوهر الذى هو
من جوهرين قالوا ولو وقع على احدهما لبطل الاتحاد وزعم بعضهم انه
اثبت وجهين للجوهر القديم فالمسيح قديم من وجه محدث من وجه وزعم
قوم من اليعقوبية ان الكلمة لم تاخذ من الكلمة شيئا لكنها مرت بها كالماء
بالميزاب وما ظهر من شخص المسيح عليه هو كالخيال والصورة فى المراة
والا فما كان جسما متجسما كثيفا فى الحقيقة وكذلك القتل والصلب انما وقع
على الخيال والحسبان وهولاء لا يقال لهم الاليانيه وهم قوم بالشام
والارمينيه قالوا وانما صلب الاله من اجلنا حتى تخلصنا وزعم بعضهم
ان الكلمة كانت تداخل جسم المسيح عليه السلام احيانا فتصدر عنه الايات
من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وتفارقه فى بعض الاوقات فترد
عليه من الالام والاوجاع ومنهم بليارس واصحابه وحكى عنه انه كان
يقول اذا صار الناس الى الملكوت الاعلى اكلوا الف سنه وشربوا ونكحوا ثم
صاروا الى النعيم الذى وعدهم اربوش كلها راحة ولذة وسرور لا اكل فيها
ولا شرب ولا نكاح وزعم معرابنوس ان الجوهر القديم اقنومان تحسب ابن
والروح المخلوق وزعم سيالوس ان القديم جوهر واحد اقنوم واحد له ثلث
خواص واتحد بكليته بجسد عيسى بن مريم عليهما السلام وزعم اريوس ان
الله واحد سماه اباه وان المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء وهو

مخلوق قبل خلق العالم وهو خالق الاشيآء . وزعم ان لله روحا مخلوقة اكبر
من ساير الارواح وانها واسطة بين الاب والابن يودّى اليه الوحى وزعم
ان المسيح ابتدآء جوهرًا لطيفا روحانيا خالصا غير مركب ولا ممزوج
بشئ من الطبايع وانما تدرع بالطبايع الاربع عند الاتحاد بالجسم
الماخوذ من مريم وهذا اربوس قبل الفرق الثلث فتبرؤوا منه لمخالفتهم
اياه فى المذهب • الى هنا من كتاب الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستانى
رحمه الله • فى الملل والنحل • نسطور راس هذه الفرقه كان فى زمن المامون
وهذا مما اخطاء فيه المورخون بل هو قديم قبله كما فى الكامل ولما سلمه
صاحب الكشف وراى ما يرد على هذا من ان نصارى نجران فى هذه القصه
قبل خلق المامون اوله بان المراد انه كان على مذهب قديم اظهره نسطور
ونصره فنسب اليه الآن فالتسمية متاخره ومسماه متقدم • من حاشية
الشهاب على البيضاوى فى سورة الكهف عند تفسير قصة اصحاب الكهف

مناظرة الامام فخر الدين الرازى عليه الرحمة مع نصرانى بخوارزم

ذكره فى تفسير الكبير عند تفسير اية المباهلة قال اتفق انى كنت بخوارزم
اخبرت انه جاء نصرانى يدعى التحقيق والتعميق فى مذهبهم فذهبت اليه
فشرعنا فى الحديث فقال لى ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقلت
له كما نقل اليكم ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم
السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان رددنا
التواتر وما قبلناه لكن قد قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فح تبطل
نبوة ساير الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر فقد اعترفنا
بدلالة المعجز على الصدق ثم انهما حاصلان فى حق محمد صلى الله عليه وسلم

فوجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة ان عند الاستوآء
فى الدليل لا بد من الاستوآء فى حصول المدلول فقال النصرانى انا لا اقول فى
عيسى انه كان نبيا بل اقول انه كان الٓها فقلت الكلام فى النبوة لا بد وان يكون
مسبوقا بمعرفة الآله وهذا الذى تقوله باطل ويدل عليه وجوه الاول ان
الآله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته بحيث لا يكون جسما ولا متحيزا
ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشرى الجسمانى الذى وجد بعد ان
كان معدوما وقتل على قولكم بعد ان كان حيا وكان طفلا اولا ثم صار مترعرعا
ثم صار شابا وكان ياكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر فى بداية
العقول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا يكون
واجبا والمتغير لا يكون دايما الوجه الثانى فى ابطال هذه المقالة انكم تعترفون
بان اليهود اخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا ضلعه وانه
كان يحتال فى الهرب منهم وفى الاختفآء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات
اظهر الجزع الشديد فان كان الٓها او كان الاله حالا فيه او كان جزء من الآله
حالا فيه فلم لم يدفعهم عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية واى حاجة به
الى اظهار الجزع عنهم والاحتيال فى الفرار عنهم وبالله انى لا تعجب جدًا
ان العاقل كيف يليق به ان يقول هذا القول ويعتقد فى صحته فيكاد ان
يكون بديهة العقل شاهدة بفساده • والوجه الثالث وهو انه اما ان
يقال بان الآله هو هذا الشخص الجسمانى المشاهد او يقال حل الاله بكليته
فيه او حل بعض الاله وجزؤ منه فيه والاقسام الثلثة باطلة اما الاول
فان آله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود كان ذلك قولا بان اليهود
قتلوا آله العالم فكيف بقى العالم بعد ذلك بغير آله ثم ان اشد الناس ذلا ودناءة

اليهود والاله الذى يقتله اليهود فى غاية العجز واما الثانى ان الاله بكليته
حل فى هذا الجسم فهو ايضا باطل لان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع
حلوله فى الجسم وان كان جسما فح يكون حلوله فى جسم آخر عبارة عن اختلاط
اجزائه باجزاء ذلك الجسم وذلك يوجب التفرق فى اجزاء ذلك الاله وان كان
عرضا كان محتاجا الى المحل وكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك سخف
واما الثالث وهو انه حل فيه بعض من ابعاض الاله او جزء من اجزائه
فذلك ايضا محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا فى الالهية فعند انفصاله
عن الاله وجب ان لا يبقى الاله الها وان لم يكن معتبرا فى تحقق الالهية
لم يكن جزءا من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى
باطلا الوجه الرابع فى بطلان قولهم ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلام
كان عظيم الرغبة فى العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال
ذلك لان الاله لا يعبد نفسه فهذه وجوه فى غاية الجلاء والظهور دالة
على فساد قولهم ثم قلت للنصرانى وما الذى دلك على كونه الها فقال الذى
دل عليه ظهور العجائب عليه من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وذلك
لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول ام لا فان لم تسلم لزمك من نفى العالم فى الازل نفى الصانع
وان سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فاقول لما جوزت حلول
الاله فى بدن عيسى عليه السلام فكيف عرفت ان الاله ما حل فى بدنى وبدنك
وفى بدن كل حيوان ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر وذلك لانى انما
حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة
ما ظهرت على يدى وعلى يدك فعلمنا ان ذلك الحلول ههنا مفقود فقلت

له الان

له الان عرفت انك ما عرفت معنى قولى انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول
وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله فى بدن عيسى فعدم
ظهور الخوارق منى ومنك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل فاذا بينا
انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق
منى ومنك عدم الحلول فى حقى وفى حقك بل فى حق الكلب والسنور والفار
ثم قلت ان مذهبا يؤدى القول به الى تجويز حلول ذات الله فى بدن الكلب
والذباب لفى غاية الخسة والركاكة الوجه الخامس ان قلب العصا حية
ابعد فى العقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحى وبين بدن
الميت اكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن الثعبان فاذا لم يوجب
قلب العصا حية كون موسى عليه السلام الها ولا ابنا له فبان لا يدل
احياء الموتى على الالهية كان ذلك اولى وعند هذا انقطع النصرانى ولم يبق
له كلام ه انتهى بعبارته رحمه الله تعالى قال الامام الرازى فى التفسير
الكبير عند قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين
اختلفوا فيه لفى شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن اعلم ان فى
قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه قولان الاول انهم هم النصارى وذلك لانهم
باسرهم متفقون على ان اليهود قتلوه الا ان كبار فرق النصارى ثلثة النسطورية
والملكانية واليعقوبية اما النسطورية فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة
ناسوته لا من جهة لاهوته واكثر الحكماء يختارون ما يقرب من هذا القول قالوا
لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف منساب
فى هذا البدن واما جوهر روحانى فى ذاته مدبر لهذا البدن فالقتل انما ورد
على هذا الهيكل واما النفس التى هى فى الحقيقة عيسى فالقتل ما ورد عليه

ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فما الوجه فى هذا التخصيص لانا نقول
ان نفسه كانت قدسيه علوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة
القرب من ارواح الملائكة والنفس لما كانت كذلك لم يعظم تالمها بسبب القتل
وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فسحة
السموات وانوار عالم الجلال فتعظم بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم ان
هذه الاحوال غير حاصلة لكل انسان بل هى غير حاصلة من مبدأ خلقة
آدم عليه السلام الى قيام القيمة الا لاشخاص قليلين فهذه هى الفايدة
فى تخصيص عيسى عليه السلام فهذه الحالة واما الملكانيه فقالوا القتل
والصلب وصل الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة وقالت
اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذى هو جوهر متولد من جوهرين
فهذا هو شرح مذهب النصارى فى هذا الباب وهو المراد بقوله وان
الذين اختلفوا فيه لفى شك منه والقول الثانى ان المراد بالذين اختلفوا
فيه هم اليهود وفيه وجهان الاول انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان
الشبه قد القى وجهه ولم يلق عليه شبه جسده عليه السلام فلما قتلوه
ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره الثانى قال
السدى ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين فى بيت فدخل عليه
رجل من اليهود ليخرجه ويقتله فالقى الله شبه عيسى عليه ورفع عيسى
الى السماء فاخذوا ذلك الرجل وقتلوه على انه عيسى ثم قالوا ان كان هذا
عيسى فاين صاحبنا وان كان هذا صاحبنا فاين عيسى فذلك اختلافهم
فيه انتهى بعبارته رحمه الله

الى قوله تعالى

ويكلم الناس فى المهد وكهلا قال ابو مسلم معناه انه يتكلم حال كونه فى المهد

وحال

وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة ولذلك لا شك انه غاية فى
المعجزة انكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام فى المهد واحتجوا على صحة
قولهم بان كلامه فى المهد من اعجب الامور واغربها ولا شك ان هذه الواقعة
لو وقعت لوجب ان يكون وقوعها فى حضور الجمع العظيم الذين يحصل القطع
واليقين بقولهم لان تخصيص هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ومتى
حدثت الواقعة العظيمة جدا عند حضور الجمع العظيم فلابد وان يتوفر
الدواعى على النقل فيكون ذلك بالغا حد التواتر واخفاء ما يكون بالغا حد
التواتر ممتنع وايضا فلو امكن ذلك كان ذلك الاخفاء ههنا ممتنعا لان
النصارى بالغوا فى افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان
كذلك يمتنع ان يسعى فى اخفاء مناقبه وفضائله بل ربما جعل الواحد الفا
ثبت انه لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان اولى الناس بمعرفتها النصارى
ولما اطبقوا على انكاره علمنا انه ما كان موجودا البتة واجاب المتكلمون
عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام فى المهد انما كان
للدلالة على براءة حال امه مريم عليها السلام من الفاحشة وكان الحاضرون
جمعا قليلا فالسامعون لذلك الكلام كان جمعا قليلا ايضا ولا يبعد
فى مثلهم التواطؤ على الاخفاء وبتقدير ان يذكروا ذلك الا ان غيرهم
كانوا يكذبونهم فى ذلك وينسبونهم الى البهت فهم ايضا قد سكتوا لاجل
هذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقى الامر مكتوما مخفيا الى ان اخبر الله
محمدا صلى الله عليه وسلم وايضا ليس كل النصارى ينكرون ذلك فانه نقل
ان جعفر ابن ابى طالب لما قرا على النجاشى سورة مريم قال النجاشى لا تفاوت
بين واقعة عيسى وبين المذكور فى هذا الكلام بذرة الى ملخصا من التفسير الكبير

قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة في تفسير قول النصارى
ثالث ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو انهم ارادوا بذلك ان الله ومريم
وعيسى آلهة ثلاثة والذي يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح ءانت قلت للناس اتخذوني
وامي الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة اي احد ثلاثة آلهة او واحد من
ثلثة آلهة والدليل على ان المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله زايدة
الا اله واحد وعلى هذا التقدير ففي الآية اضمار الا انه حذف ذكر الالهة
لان ذلك معلوم من مذهبهم قال الواحدي لا يكفر من يقول ان الله ثالث
ثلاثة اذا لم يرد به ثالث ثلاثة آلهة فانه ما من شيئين الا والله ثالثهما
بالعلم كقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
والطريق الثاني ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون ان البارى
جوهر واحد ثلثة اقانيم اب وابن وروح القدس وهذه الثلثة اله واحد
كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات
وبالابن الكلمة وبالروح الحيوة فاثبتوا الذات والكلمة والحياة وقالوا ان
الكلمة التي هي كلام الله تعالى اختلطت بجسد عيسى عليه السلام اختلاط
الماء بالخمر او اختلاط الماء باللبن وزعموا ان الاب اله والابن اله والروح اله
والكل اله واحد واعلم ان هذا معلوم البطلان ببديهة العقل لان الثلثة
لا يكون واحدا والواحد لا يكون ثلثة ولا نرى في الدنيا مقالة اشد فسادا
واظهر بطلانا من مقالة النصارى • وما من اله الا اله واحد في من
قولان الاول انها صلة زايدة والتقدير وما اله الا اله واحد والثاني
انها تفيد معنى الاستغراق والتقدير ما في الوجود من هذه الحقيقة
الا فرد واحد • من التفسير الكبير قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذوني

وامي الهين من دون الله فيه سؤالان احدهما ان الاستفهام لا يليق بعلام الغيوب
وثانيهما انه تعالى كان عالما بان عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم
الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول ان احدا من النصارى لم
يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفي الالهية الهية الله تعالى
فكيف يجوز ان ينسب هذا القول اليهم مع ان احدا منهم لم يقل به والجواب
عن الاول انه استفهام على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثاني ان الاله
هو الخالق والنصارى يعتقدون ان خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى
ومريم عليهما السلام هو عيسى ومريم والله تعالى ما خلقها البتة واذا
كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله
تعالى لم يخلقها فصح انهم اعتقدوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم
الهين لذلك الشيء مع انه تعالى ليس الها له فصح بهذا التاويل هذه الحكاية
والرواية • من التفسير الكبير بعبارته المحكم المتقن
يقال بناء محكم اي متقن لا وهاء فيه ولا خلل وما احكم المراد به قطعا ولا
يحتمل من التاويل الا وجها واحدا كما ان المتشابه ما اشتبه منه مراد المتكلم
على السامع لاحتماله وجوها مختلفة وقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور
واما بالتاويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج
الدجال والحروف المقطعة في اوايل السور ومن المتشابه ايراد القصة الواحدة
في صور شتى وفواصل مختلفة في التقديم والتاخير والزيادة والترك والتعريف
والتنكير والجمع والافراد والادغام والفك وتبديل حرف بحرف آخر وقيل المحكم
ما لا يتوقف معرفته على البيان والمتشابه ما لا يرجى بيانه وعن عكرمة وغيره
ان المحكم هو الذي يعمل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل قال الطيبي المراد

بالمحكم ما اتضح معناه والمتشابه بخلافه لان اللفظ الذى يقبل معنى اما ان
يحتمل غيره اولا الثانى النص والاول اما ان يكون دلالته على ذلك الغير راجح اولا
الاول هو الظاهر والثانى اما ان يكون مساوية الدلالة اولا الاول المجمل والثانى
المأول فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم وبين المجمل والمأول هو المتشابه
وقال بعضهم اللفظ اذا ظهر المراد منه فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم
يحتمل التاويل فمفسر والا فان سيق الكلام لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر
واذا خفى هذا فان خفى لعارض اى لغير الصيغة فخفى وان خفى لنفس الصيغة
فادرك عقلا فمشكل او نقلا فمجمل اولم يدرك اصلا فمتشابه فالظاهر هو ما انكشف
واتضح معناه للسامع من غير تامل وتفكر كقوله تعالى واحل الله البيع وضده
الخفى وهو الذى لا يظهر المراد منه الا بالطلب والنص ما فيه زيادة ظهور
سيق الكلام لاجله واريد بالاسماع ذلك باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر
كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق هذا النص للتفرقة بينهما وهو
المراد بالاسماع لان الكفرة كانوا يدعون المماثلة بينهما فورد الشرع بالتفرقة
فالاية ظاهرة من حيث انه ظهر بها احلال البيع وتحريم الربوا واسماع الصيغة
من غير قرينة نص فى التفرقة بينهما حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى
المماثلة والمشكل على خلاف النص وهو اللفظ الذى اشتبه المراد منه بحيث
لا يوقف على المراد منه بمجرد التامل والمفسر اسم للظاهر المكشوف الذى اتضح
معناه والنص والظاهر والمفسر سواء حيث اللغة والمجمل ما لا يتوقف على
المراد منه الا ببيان من جهة المتكلم نحو قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة
فانه مجمل فى ماهية الصلاة ومقدار الزكوة والمشترك اسم متساو بين
المسميات يتناولها على البدل واذا تعين بعض وجوه المشترك بدليل غير مقطوع

به وهو الراى

به وهو الراى والاجتهاد فهو مؤول ومتى اريد بالمشترك او المشكل او المجمل البعض
الوجوه قطعا يسمى مفسرا ثم ان المتشابه منه ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه
كقيام الساعة ونحو ذلك وضرب له سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام
المغلقة وضرب يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين فى العلم ويخفى
على من دونهم وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس
اللهم فقهه فى الدين وعلمه التاويل فعلى هذا الوقف على قوله وما يعلم
تاويله الا الله ووصله بقوله والراسخون فى العلم كلاهما جايزان ومسلك
الاوايل ان يؤمنوا بالمتشابهات ويفوضوا معرفتها الى الله ورسوله ولذلك
سموا بالمفوضة ومسلك الاواخر ان يؤولوها بما يرتضيه العقول ولذلك
سموا بالمؤولة وهم قسمان قسم اصحاب الالفاظ يؤولونها بالحمل على الحذف كما
فى وجاء ربك واتى الله بنيانهم وعلى المجاز المفرد كما فى يد الله فوق ايديهم
اى قدرة الله وقسم اصحاب المعانى يؤولونها بالحمل على التمثيل والتصوير
والمختار التفويض لان اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل اقوى
منه على ان ذلك الظاهر غير مراد علم ان مراد الله بعض مجازات تلك
الحقيقة وفى المجازات كثرة وترجيح البعض لا يكون الا بالمرجحات اللغوية
الظنية وبمثل ذلك لا يصح الاستدلال فى المسايل القطعية فيفوض
تعيين ذلك المراد الى علمه تعالى وجميع اهل السنة سلفهم وخلفهم
صرفوا المتشابهات من معانيها الحقيقية الى المجازات اما اجمالا بنفى
الكيفيات وتفويض تعيين المعنى المجازى المراد الى الله تعالى مطلقا او
بتعيين نوع المجاز وهو الصفة وتفويض تعيين تلك الصفة الى الله
وهو اسلم وهو مختار الامام ابى حنيفة رحمه الله وصرح به الاشعرى واكثر

السلف واما تفصيلا بتعيين المراد بحسب الظاهر من المجازات وهو مختار
الخلف وهو احكم قال العلامة التفتازانى قد يقال ان التوقف عن تاويل المتشابه
انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا فى تاويله ظاهرا
لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين **ثم اعلم** ان كل لفظ من القران
افاد معنى جليا يعلم انه مراد الله فما كان من هذا القسم فهو معلوم لكل احد
بالضرورة واما ما لا يعلمه الا الله فهو مما يجرى مجرى الغيب فلا مساغ للاجتهاد
فى تفسيره ولا طريق الى ذلك الا بالتوقيف بنص من القرآن او الحديث او
الاجماع على تاويله واما ما يعلمه العلماء فيرجع الى اجتهادهم وكل لفظ احتمل
معنيين فصاعدا فهو الذى لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه وعليهم
اعتماد الشواهد والدلايل دون مجرد الرائ فان كان احد المعنيين اظهر وجب
الحمل عليه الا ان يقوم دليل على ان المراد الخفى وان استويا والاستعمال
فيهما حقيقة لكن فى احدهما حقيقة لغوية او عرفية وفى الاخر شرعية فالحمل
على الشرعية اولى الا ان يدل دليل على ارادة اللغوية ولو كان فى احدهما
عرفية وفى الاخر لغوية فالحمل على العرفية اولى وان اتفقا فى ذلك فان
لم يمكن ارادتهما باللفظ الواحد اجتهد فى المراد منهما بالامارات الدالة
عليه فما ظنه فهو مراد الله تعالى فى حقه وان لم يظهر له شئ فهل يتخير
فى الحمل او ياخذ بالاغلظ حكما او بالاخف حكما فيه اقوال وان امكن ارادتهما
وجب الحمل عليهما عند المحققين والحكمة فى ان العلم بمراد الله تعالى مستنبط
بامارات ودلايل هى ان الله اراد ان يتفكر عباده فى كتابه فلم يامر نبيه
بالتنصيص على المراد فى جميع آياته ○ من كليات ابى البقا الكفوى رحمه الله
قوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات

فاما

فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون كل من عند
ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب **اعلم** ان فى الآية مسائل المسئلة الاولى قد
ذكرنا فى اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء بما
قبله احتمالين الاول ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثانى ان ذلك كالجواب
عن شبه النصارى فاما على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى اراد ان يبين
انه قيوم وقايم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان جسمانيه وروحانيه
اما الجسمانيه فاشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على احسن الصور
واكمل الاشكال وهو المراد بقوله يصوركم فى الارحام واما الروحانيه فاشرفها
العلم الذى يصير الروح معه كالمراة المجلوة التى تجلت صور جميع الموجودات
فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب واما على الاحتمال
الثانى فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء فى القرآن
فى صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكلمته فبين تعالى بهذه الاية
ان القرآن مشتمل على محكم ومتشابه والتمسك بالمتشابهات غير جايز فهذا ما يتعلق
بكيفية النظم وهو فى غاية الحسن والاستقامة **المسالة الثانية** اعلم ان
القرآن دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه
محكم وبعضه متشابه اما ما دل على انه بكليته محكم فقوله تعالى **الر** تلك آيات
الكتاب الحكيم ○ **الر** كتاب احكمت آياته فذكر فى هذين الايتين ان جميعه محكم والمراد
من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعانى وكل قول
وكلام يوجد فكان القرآن افضل منه فى فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا
يتمكن احد من الاتيان بكلام يساوى القرآن فى هذين الوصفين والعرب

تقول في البناء الوثيق الذي لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بانه محكم
واما ما دل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها مثاني والمعنى
انه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا في المعنى واليه
الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
اى لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة
والركاكة واما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الاية
التي نحن بتفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة
ثم من تفسيرهما بحسب عرف الشرع اما المحكم فالعرب تقول حكمت وحكمت
واحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام
وهي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك
اى امنعه من الفساد وقول جرير احكموا سفهاءكم اى امنعوهم وبناء محكم اى
وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لا ينبغي واما
المتشابه فهو ان يكون احد الشيئين مشابها للاخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز
بينهما قال تعالى ان البقر تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة واتوا
به متشابها اى متفق المنظر مختلف الطعم وقال تعالى تشابهت قلوبهم
ومنه تقول اشتبه على الامر اذا لم تفرق بينهما ويقال لاصحاب المخاريق
اصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما امور
مشتبهات وفي رواية اخرى متشابهات ثم لما كان من شأن المتشابه ان يعجز
الانسان عن التمييز بينهما سمى كل ما لا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا
لاسم السبب على المسبب ونظيره المشكل سمى بذلك لانه اشكل اى دخل في شكل
غيره فاشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة

مشكلا

مشكلا ويحتمل ان يقال انه الذي لا يعرف ان الحق ثبوته او عدمه كان
الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه في العقل ومشابها له وغير متميز احدهما
عن الاخر بمزيد رجحان فلا جرم سمى غير المعلوم بانه متشابه فهذا تحقيق القول
في المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة فنقول الناس قد اكثروا من الوجوه في
تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه اكثر المحققين
ثم نذكر عقيبه اقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما
ان يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما ان لا يكون فان كان اللفظ موضوعا لمعنى
ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص واما ان كان محتملا لغيره فلا يكون يخلو
اما ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الاخر ولا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما
على السوية فان كان احتماله لاحدهما راجحا على الاخر سمى ذلك اللفظ بالنسبة
الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا واما ان كان احتماله لهما على
السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على
التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون
نصا او ظاهرا او مجملا او مؤولا او مشتركا اما النص والظاهر فيشتركان
في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع
من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم اما المجمل والمؤول فهما يشتركان
في ان دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه
لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك يسمى متشابها
اما لان الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للاثبات في الذهن واما لاجل
ان الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ المتشابه على ما لا
يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه

ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فههنا
يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر وهذا ليس
بمشكل وانما المشكل ان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا فى احد
المعنيين ومرجوحا فى الآخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا ومثاله
من القرآن واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها
فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام انهم يؤمرون بان يفسقوا ومحكمه
قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء رادا على الكفار فيما حكى عنهم
واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها وكذلك
قوله نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان ما يكون ضدا للعلم ومرجوحه
الترك والآية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله لا يضل
ربى ولا ينسى واعلم ان هذا المقام موضع عظيم لان كل احد من اصحاب
المذاهب يدعى ان الآيات الموافقة لمذهبه محكمة وان الايات الموافقة
لقول خصمه متشابهة فالمعتزلى يقول قوله تعالى فمن شاء فليومن
ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين
متشابه والسنى يقلب الامر فى ذلك فلا بد ههنا من قانون يرجع
اليه فى هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة
الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الاخر مرجوحا فان حملنا على الراجح ولم نحمله على
المرجوح فهذا هو المحكم وان عكسنا فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن
الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما ان
يكون لفظيا واما ان يكون عقليا اما القسم الاول فنقول هذا انما يتم اذا حصل
بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك

ظاهر

ظاهر احدهما رعاية لظاهر الآخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال ان
احدهما قاطع فى دلالته والآخر غير قاطع فحصل الرجحان او يقال كل واحد
منهما وان كان راجحا الا ان احدهما يكون ارجح فيحصل الرجحان الا انا نقول
اما الاول فبطل لان الدلايل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان كل دليل
لفظى فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على
عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص وعدم وجوه
العقلى والنقلى وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا
فثبت ان شيئا من الدليل اللفظى لا يكون قطعيا واما الثانى وهو ان
يقال احد الدليلين اقوى من الدليل الاخر وان كان اصل الاحتمال قايما فيهما
معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظى عن ظاهره
الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه فى المسايل الاصولية
بل يجوز التعويل عليها فى المسايل الفقهية فثبت بما ذكرنا ان صرف اللفظ
عن معناه الراجح الى معناه المرجوح فى المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام
الدليل القطعى على ان ما اشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا فى الجملة ان
استعمال اللفظ فى معناه المرجوح جايز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا
يتعين التأويل وظهر انه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه
المرجوح الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على ان معناه الراجح
محال عقلا ثم اذا اقامت الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله تعالى بهذا
اللفظ ما اشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك المرجوح
الذى هو المراد ماذا لان السبيل الى ذلك بترجيح مجاز على مجاز وبترجيح تأويل
على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلايل اللفظية والدلايل اللفظية

على ما تبينا ظنية لا سيما الدلايل المستعملة في ترجيح بمرجوح على مرجوح آخر
تكون في غاية الضعف ومثل هذه الدلايل لا يفيد الا الظن الضعيف والتعويل
على مثل هذه الدلايل في المسايل القطعية محال ولهذا التحقيق المتين مذهبنا
ان بعد اقامة الدلايل القطعية على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز
الخوض في تعيين التاويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب والله ملهم
الصواب المسئلة الثالثة في حكاية قول الناس في المحكم والمتشابه فالاول
ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال المحكمات هي الثلث الايات في سورة
الانعام وهي قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى آخر الايات الثلث والمتشابهات
هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف التهجي المذكورة في اوايل السور
وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا منها مدة بقاء
هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه واقول التكاليف الواردة
من الله تنقسم الى قسمين منها ما لا يجوز ان يتغير بشرع وشرع وذلك كالامر
بطاعة الله والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق
ومنها ما يختلف بشرع وشرع كاعداد الصلوات ومقادير الزكاة وشرايط
البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس
لان الآيات الثلث في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم واما المتشابه فهو
الذي ما سميناه بالمجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره
على السوية فان دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الالفاظ
بها على السوية الا بدليل منفصل على ما لخصناه في اول سورة البقرة والقول
الثاني وهو ايضا مروي عن ابن عباس ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو
المنسوخ والقول الثالث ما قال الاصم المحكم هو الذي تكون دلايله واضحة لايحة

مثل ما اخبر الله في انشاء الخلق بقوله فخلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا
من الماء كل شي حيا وقوله وانزلنا من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا
لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته الى التدبر والتامل نحو الحكم فانه تعالى
يبعثهم بعد ان صاروا ترابا ولو تاملوا لصار المتشابه عندهم محكما لان
من قدر على الانشاء اولا قدر على الاعادة ثانيا واعلم ان كلام الاصم غير
ملخص فانه ان عنى بقوله المحكم ما يكون دلايله واضحة لان المحكم هو الذي
تكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك
وهو اما المجمل المساوي او المول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه اولا وان عنى
به المحكم هو الذي تعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته
بضرورة العقل والمتشابه ما لا يعلم صحته الا بدليل العقل فعلى هذا تصير جملة
القرآن متشابها لان قوله تعالى فخلقنا النطفة علقة امر يحتاج في
معرفة صحته الى الدلايل العقلية فان اهل الطبيعة يقولون ان السبب في
ذلك طبايع الفصول وتاثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتزاجاتها
وكما ان اثبات الحشر والنشر يفتقران الى الدليل فكذا اسناد هذه الحوادث
الى الله تعالى تفتقر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت
مفتقرة الى الدليل الا انها ينقسم الى ما يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث
تكون مقدماته قليلة مترتبة متسقة يؤمن الغلط فيها الا نادرا وما
يكون الدليل خفيا كثير المقدمات غير مترتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني
هو المتشابه القول الرابع ان كل ما امكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل
جلي او بدليل خفي هو المحكم وكل ما لا سبيل الى معرفته وذلك هو المتشابه وذلك
كالعلم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق كل

المكلفين ونظيره قوله تعالى يسالونك عن الساعة ايان مرسيها
المسالة الرابعة فى الفوايد التى جعل لاجلها بعض القرآن محكما وبعضه
متشابها واعلم ان من الملاحدة من طعن فى القرآن لاجل اشتماله على
المتشابهات فقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القران
الى قيام القيمة ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه
فالجبرى يتمسك باية الجبر كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
وفى اذانهم وقرا والقدرى يقول بل هذا هو مذهب الكفار بدليل انه تعالى
حكى عن الكفار ذلك فى معرض الذم لهم فى قوله وقالوا قلوبنا فى اكنة مما تدعونا
اليه وفى اذاننا وقر وفى موضع آخر وقالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت الرؤية
يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنافى يتمسك بقوله
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ومثبت الجهة يتمسك بقوله يخافون
ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والنافى يتمسك بقوله
ليس كمثله شىء ثم ان كل واحد يسمى الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات
المخالفة لمذهبه متشابهة وربما آل الامر فى ترجيح بعضها على بعض الى
ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذى
هو المرجوع اليه فى كل الدين الى قيام القيمة اليس انه لو جعله ظاهرا جليا
نقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض واعلم ان العلماء
ذكروا فى فوايد المتشابهات وجوها الاول انه متى كانت المتشابهات موجودة
كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب
قال تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم
الصابرين الثانى لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد

وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر ارباب
ساير المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به اما لو كان مشتملا
على المحكم والمتشابه فح يطمع صاحب كل مذهب فيه ان يجد فيه ما يقوى
مذهبه ويؤيد مقالته فح ينظر فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد فى التامل
فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا فى ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشا بهات
فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق الثالث ان القرآن
اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدلايل
عقلية وح يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال
والبينة اما لو كان محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلايل العقلية فح كان
باقيا فى الجهل والتقليد الرابع ان القرآن لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه
افتقر الناظر فيه الى تعلم طرق التاويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر فى
تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم اصول الفقه ولو لم
يكن الامر كذلك لما كان يحتاج الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان فى ايراد
المتشابهات فوايد كثيرة الخامس وهو السبب الاقوى فى هذا الباب ان القرآن
كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبايع العوام تنبو فى
اكثر الامور عن ادراك الحقايق فمن سمع من العوام فى اول الامر اثبات موجود
ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفى فوقع فى التعطيل
وكان الاصلح ان يخاطبوا فى الفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه
ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذى يخاطبون
به فى اول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثانى وهو الذى يكشف
لهم آخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا فى هذا الباب اما قوله تعالى هو الذى

انزل عليك الكتاب والمراد هو القرآن منه ايات محكمات وهى التى تكون مدلولاتها
متاكده اما بالدلايل العقلية القطعيه كما عرفت او خالية عن معارضات
اقوى منها ثم قال هن ام الكتاب وفيه سوالان الاول ما معنى كون المحكم امًا
للمتشابه الجواب الام فى اللغة الاصل الذى منه يتكون الشى فلما كانت
المحكمات مفهومه بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات
لاجرم صارت المحكمات كالام للمتشابهات السوال الثانى لم قال ام الكتاب
ولم يقل امهات الكتاب والجواب ان مجموع المحكمات فى تقدير شى واحد ومجموع
المتشابهات فى تقدير شى اخر واحدهما ام للاخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا
ابن مريم وامه آية ولم يقل آيتين وانما قال ذلك على معنى ان مجموعهما آية
واحدة فكذا ههنا ثم قال واخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه
ثم قال فاما الذين فى قلوبهم زيغ اعلم الله تعالى لما بين ان الكتاب ينقسم الى
قسمين محكم ومتشابه بين ان اهل الزيغ لا يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ
الميل عن الحق واختلفوا فى هولاء الذين ارادوا بقوله فى قلوبهم زيغ قال
الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسيح فقالوا
اليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فانزل الله هذه الآية
ثم انزل ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال الكلبى هم اليهود
طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة واستخراجه من الحروف المقطعة فى اوايل
السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال
فى آخر الاية وما يعلم تاويله الا الله وما ذاك الا وقت القيامة فانه تعالى
اخفاه عن كل الخلايق حتى عن الملايكة والانبياء وقال المحققون ان هذا يعم
جميع المبطلين وكل من احتج لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص

السبب

السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فى هذا استدلالات المشبهة والمعتزلة
وساير الفرق المنحرفة عن الحق بالظواهر الدالة على مقاصدهم الزايغة
ومقالاتهم الفاسدة • الى هنا من التفسير الكبير ملخصا بعض التلخيص
فرحم الله مصنفه ومن طالع فيه وفى هذه الوريقات امين • •

الحديث الثانى والعشرون

عن ابن مسعود رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال
من رانى فى المنام فقد رانى فان الشيطان لا يتمثل بى وفى رواية فانه
لا ينبغى للشيطان ان يتمثل فى صورتى وفى رواية فان الشيطان لا يتكوننى
وفى اخرى من رانى فقد راى الحق فان الشيطان لا يترايا بى كشف سره

وايضاح معناه

اعلم ان النبى صلى الله عليه وسلم وان ظهر بجميع احكام اسماء الحق وصفاته
تخلقا وتحققا فان من مقتضى مقام رسالته وارساده للخلق ودعوته
اياهم الى الحق ارسله ليهديهم وان يكون الاظهر فيه حكما وسلطنة من
صفات الحق واسمائه صفة الهداية والاسم الهادى كما اخبر الحق عن ذلك
بقوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم فهو عليه السلام صورة الاسم الهادى
ومظهر صفة الهداية والشيطان مظهر الاسم المضل والظاهر بصفة
الضلالة فهما ضدان وروينا فى بعض الاحاديث ما يويد هذا المعنى
وهو حديث طويل فيه أن النبى عليه السلام سال الاجتماع بابليس ليرى
ما عنده واحضر بين يديه وحفت الملايكة بالنبى عليه السلام تحرسه لئلا
يقصده ابليس بسوء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابليس قل
ما عندك فقال يا محمد ان الله خلقك للهداية وما بيدك من الهداية من شى

وخلقنى للغواية وما بيدى من الغواية من شىء فاوحى الله الى النبى عليه
السلام صدقك وانه لكذوب فثبت بهذا ايضا ان الشيطان فى الحقيقة
ضد للنبى عليه السلام والضدان لا يجتمعان ولا يظهر احدهما بصورة
الاخر وايضا فالنبى عليه السلام خلقه الله للهداية كما مر فلو ساغ ظهور ابليس
بصورته زال الاعتماد بكل ما يبديه الحق ويظهره لمن شاء هدايته به
فلهذه الحكمة عصم الله صورة النبى صلى الله عليه وسلم من ان يظهر
بها الشيطان فان قيل عظمة الحق سبحانه اتم من عظمة كل عظيم فكيف
اعتاص على ابليس ان يظهر بصورة النبى عليه السلام مع ان اللعين قد
ترااى لكثيرين وخاطبهم بانه الحق طلبا لاضلالهم وقد اضل جماعة
بمثل هذا حتى ظنوا انهم راوا الحق وسمعوا خطابه فاقول الفرق بين الامرين
من وجهين احدهما ان كل عاقل يعلم ان الحق ليس له صورة معينة توجب
الاشتباه بخلاف النبى عليه السلام فانه ذو صورة معينة مشهورة والوجه
الاخر ان من مقتضى حكم سعة الحق انه يضل من يشاء ويهدى من يشاء
وكما ورد التنبيه عليه فى الحديث المتضمن مجاورة ابليس مع النبى عليه
السلام وتصديق الحق اياه خصوصا وان اعلمه انه كذوب واما النبى عليه
السلام فمقيد بصفة الهداية وظاهر بصورتها فوجب عصمة صورته
من ان يظهر بها الشيطان لبقاء الاعتماد وظهور حكم الهداية فيمن شاء
الله هدايته به عليه السلام ولولا ذلك لم يظهر سر قوله وانك لتهدى
الى صراط مستقيم ولم تحصل فائدة البعثة فافهم غير ان ههنا ميزانا ودليلا
يجب التنبيه عليهما وهو ان الرؤية الصحيحة للنبى عليه السلام وهو ان
يراه الرائى بصورة شبيهة بصورته الثابتة حليتها بالنقل الصحيح والى

ذلك الاشارة فى بعض روايات الحديث من رآنى فى المنام فقد رآنى حتى انه
ان رآه احد فى صورة مخالفة لصورته التى كان عليها فى الحس لم يكن رآه
عليه السلام مثل ان يراه طويلا او قصيرا جدا ويراه اشقرا وشيخا او
شديد السمرة ونحو ذلك وحصول الجزم فى نفس الرآئى انه راى النبى صلى الله
عليه وسلم ليس بحجة بل ذلك المرئى هو صورة الشرع بالنسبة الى اعتقاد
الرآئى وحاله او بالنسبة الى صفة او حكم من احكام الاسلام او بالنسبة
الى الموضع الذى راى فيه ذلك الرائى تلك الصورة التى ظن انها صورة النبى
عليه السلام وقد جربنا ذلك كثيرا فى انفسنا وفى غيرنا وسمعنا من شيوخنا
ايضا ما يؤيد ذلك مرارا شتى من جملتها ان شيخنا الامام الاكمل محيى الدين
محمد بن على بن العربى رضى الله عنه حكى لى فى هذا الباب انه راى مرة فى صباه
فى المنام فى جامع اشبيلية وهى بلدة من بلاد اندلس النبى عليه السلام ميتا
مسجى فى بعض زواياه فلما كان بعد ذلك بسنين ودخل الشيخ طريق اهل
الله وترك الملك وما كان بيده من الدنيا واشتغل وفتح الله عليه قدر الله
انه دخل ذلك الجامع مع بعض اهل بلده من اهل الفضل ليعبر من احدى
ابواب الجامع الى الجانب الاخر لبعض مصالحه فقال رضى الله عنه فلما دخلت
الجامع مع صاحبى المذكور قلت انى لا اجوز الجامع حتى اركع فيه ركعتين
فقال لى تعال نركع فى تلك الزاوية واشار الى ذلك الموضع الذى رايت النبى
صلى الله عليه وسلم فيه ميتا مسجى فابيت فقال لى لم تتأبى من الصلاة
هنالك فقلت انى رايت النبى عليه السلام هناك ميتا مسجى فانا اكره الصلاة
هنالك فتعجب وقال رايت الحق وساخبرك عن سر رؤياك اعلم ان ذلك الموضع
كان بيتى واراد صاحب بلاد المغرب ان يوسع الجامع ووقع احد حيطانه

واشترى البيوت التى كانت وراءه ليدخلها فى جملة المسجد فلم يبق الا بيتى
فثامنونى عليه ولم يعطونى ما ارضى به فابيت فاخذوه بغير رضائى فلما
اشتهوا فالذى رايته لم يكن النبى عليه السلام انما هو شرعه مات بالنسبة
الى هذا الموضع وستر بصورة المبايعة ولم تكن مبايعة صحيحة بل الموضع
كان مغصوبا واما الان فاشهدك انى قد تركت حقى للمسلمين فتعال نصل
فيه فمضينا وصلينا وخرجنا الى حاجتنا وذكر لى ايضا فى الشام ان رجلا
من الصلحاء راى فى المنام انه لطم النبى عليه السلام فانتبه فزعا وهاله
ما راى مع جلالة النبى صلى الله عليه وسلم عنده فاتى بعض الشيوخ فعرض
عليه رؤياه فقال له الشيخ اعلم ان النبى صلى الله عليه وسلم اعظم من ان
يكون لك عليه يدا ولغيرك والذى رايته لم يكن النبى عليه السلام انما هو شرعه
قد خالفت بحكم من احكامه وكون اللطم فى الوجه يدل انك ارتكبت امرا محرما
من الكباير فافتكر الرجل فى نفسه فلم يتذكر انه اقدم على محرم من الكباير وكان
من اهل الدين ولم يتهم الشيخ فى تعبيره لعلمه باصابته فيما كان يعبره
فرجع الى بيته حزينا كيبا فسألته زوجته عن حزنه ما سببه فاخبرها
برؤياه وتعبير الشيخ فتعجبت الزوجة واظهرت التوبة وقالت انا اصدقك
كنت حلفت انى ان دخلت دار فلان احد معارفى انى طالق فعبرت على بابهم
فحلفوا على فاستحييت من الحاحهم فدخلت اليهم وخشيت ان اذكر لك ما
جرى فكتمت الحال فتاب الرجل واستغفر وتضرع الى الحق واعتدت المراة
ثم جددوا العقد عليها **واما انا** فرايت فى الليلة التى اخذت بغداد فى صبيحتها
النبى عليه السلام مكفنا على نعش واقوام يشدونه على النعش وراسه
مكشوف وشعره يكاد يمس الارض فقلت لاوليك ما تصنعون فقالوا انه

مات ونحن نريد حمله ودفنه فوقع فى قلبى انه عليه السلام لم يمت فقلت لهم
ما ارى وجهه وجه ميت اصبروا حتى يتحقق الامر فدنوت الى فمه وانفه
فوجدته يتنفس نفسا ضعيفا فصحت عليهم ومنعتهم مما كانوا عازمين
عليه واستيقظت فزعا كيبا وعرفت بما كنت اعلم من هذه المسالة والتجارب
المكررة ان ذلك مثال حادث عظيم حدث فى الاسلام وقد كان الخبر قد وصل
بان مغل قد قصدوا بغداد ووقع لى انه قد اخذت بغداد فضبطت التاريخ
فجاء غير واحد ممن حضر الوقعة من اهل الخبرة وذكر ان فى ذلك اليوم اخذت
بغداد فخرجت الرؤية على نحو ما وقع لى فى تعبيرها ولو ذكرت ما سمعته
من الثقاة وما جربته فى هذه المسألة مرارا كثيرا فى نفسى وفى غيرى
لطال الكلام وانما ذكرت هذا القدر على سبيل التنبيه والانموذج ومما
اشتبه على جماعة من السالكين طريق الله بسبب ما ذكرنا انهم راوا
النبى صلى الله عليه وسلم فى زعمهم على ما مر بيانه واخبرهم بامور فلم
يقع على نحو ما وقع الاخبار به فلما سألتهم عن حليه الصورة المرئيه
واخبرونى وجدتها تخالف لحلية صورته فاخبرتهم بالسبب ونبهتهم
ففرحوا وتنبهوا فكما جربنا هذا النوع المذكور ~~كذلك جربنا هذا النوع المذكور~~
كذلك جربنا انه من راى النبى صلى الله عليه وسلم فى صورته الاصليه
واخبره بما اخبره فان ذلك الاخبار لم يخرم ولم يتغير بل وجدناه نصا جليا
ورويناه عنه ايضا والحمد لله من شرح الحديث الاربعين للصدر الدين
القونوى قدس سره **مسايل نافع بن الازرق**

فصل قال ابو بكر بن الانبارى قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيرا الاحتجاج
على غريب القرآن ومشكله بالشعر وانكر جماعة لا علم لهم على النحويين ذلك

وقالوا اذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر اصلا للقرآن قالوا وكيف يجوز ان يحتج
بالشعر على القرآن وهو مذموم في القرآن والحديث قال وليس الامر كما زعموه
من انا جعلنا الشعر اصلا للقرآن بل اردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن
بالشعر لان الله تعالى قال انا جعلناه قرآنا عربيا وقال بلسان عربي مبين
وقال ابن عباس رضي الله عنه الشعر ديوان العرب فاذا خفي علينا الحرف
من القرآن الذي انزل الله بلغة العرب رجعنا الى ديوانها فالتمسنا معرفة
ذلك منه ثم اخرج من طريق عكرمه عن ابن عباس قال اذا سألتموني عن
غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فان الشعر ديوان العرب قال ابو عبيد كان
يستشهد به على التفسير قلت قد روينا عن ابن عباس كثيرا من ذلك واوعب

ما رويناه عنه مسائل نافع بن الازرق

وقد اخرج بعضها ابن الانباري في كتاب الوقف والطبراني في معجمه الكبير وقد
رأيت ان اسوقها هنا بتمامها لتستفاد اخبرني ابو عبد الله محمد بن علي الصالحي
بقراءتي عليه عن ابي اسحق التنوخي عن القسم بن عساكر انبانا ابو نصر محمد بن
عبد الله الشيرازي انبانا ابو المظفر محمد بن اسعد العراقي انبانا ابو علي محمد
ابن سعيد بن نبهان الكاتب انبانا ابو علي بن شاذان انبانا ابو الحسين
عبد الصمد بن علي بن محمد بن مكرم المعروف بابن الطستي انبانا ابو سهل السري
ابن سهل الجنديسابوري انبانا يحيى بن ابي عبيده بحر بن فروخ المسكي انبانا
سعد بن ابي سعيد انبانا عيسى بن داب عن حميد الاعرج وعبد الله
ابن ابي بكر بن محمد عن ابيه قال بينا عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة
قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن فقال نافع بن الازرق لنجدة
ابن عويمر قم بنا الى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم له به فقاما

اليه

فقاما اليه فقالا انا نريد ان نسألك عن اشياء من كتاب الله فتفسرها لنا
وتأتينا بمصادقه من كلام العرب فان الله تعالى انما انزل القرآن بلسان
عربي مبين فقال ابن عباس سلاني عما بدا لكما فقال نافع اخبرني عن قول الله
تعالى • عن اليمين وعن الشمال عزين • قال العزين الحلق الرفاق قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم اما سمعت عبيد بن الابرص وهو يقول •
• فجاؤوا يهرعون اليه حتى • يكونوا حول منبره عزينا •
قال اخبرني عن قوله تعالى • وابتغوا اليه الوسيلة • قال الوسيلة الحاجة
قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول عنترة العبسي
• إن الرجال لهم اليك وسيلةً • ان يأخذوك تكحلي وتخضبي •
قال اخبرني عن قوله تعالى • شِرْعَة ومِنهاجا قال الشرعة الدين
والمنهاج الطريق • قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم • اما سمعت قول
ابي سفين بن الحارث بن عبد المطلب
• لقد نطق المأمون بالصدق والهدى • وبين للاسلام دينا ومنهاجا •
قال اخبرني عن قوله تعالى • اذا اثمر وينعه قال نضجه وبلاغه قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم قال اما سمعت قول الشاعر •
• اذا ما مشت بين النساء تأوّدت • كما اهتز غصن ناعم النبت يانعُ •
قال اخبرني عن قوله تعالى • وريشا • قال الريش المال قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم اما سمعت الشاعر يقول •
• فرشني بخير طالما قد بريتني • وخير الموالي من يريش ولا يبري •
قال اخبرني عن قوله تعالى • لقد خلقنا الانسان في كبد قال في اعتدال •
واستقامة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول لبيد

ابن ربيعة • يا عين هلا بكيت اربد اذ • قمنا وقام الخصوم فى كبد •
قال اخبرنى عن قوله تعالى • يكاد سنا برقه • قال السنا الضوء قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم • اما سمعت قول ابى سفين بن الحارث •
• يدعوا الى الحق لا يبغى به بدلا • يجلو بضوء سناه داجى الظلم •
قال اخبرنى عن قوله • وحفدة • قال ولد الولد وهم الاعوان قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم اما سمعت الشاعر يقول •
• حفد الولايد حولهن واسلمت • باكفهن ازمة الاجمال •
قال اخبرنى عن قوله تعالى • وحنانا من لدنا قال رحمة من عندنا قال
وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول طرفة بن العبد •
ابا منذر افنيت فاستبق بعضنا • حنانيك بعض الشر اهون من بعض
قال اخبرنى عن قوله تعالى • افلم ييئس الذين آمنوا • قال افلم يعلم بلغة
بنى مالك قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم قال اما سمعت مالك بن
عوف يقول • لقد ييئس الاقوام انى انا ابنه • وان كنت عن ارض العشيرة نائيا
قال اخبرنى عن قوله تعالى • مثبورا • قال ملعونا محبوسا عن الخير • قال
وهل تعرف العرب ذلك قال نعم قال اما سمعت قول عبد الله بن الزبعرى
• اذا اتانى الشيطان فى سنة النوم ومن مال ميله مثبورا •
قال اخبرنى عن قوله تعالى • فاجاءها المخاض • قال الجاها قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول حسان بن ثابت •
• اذ شددنا شدة صادقة • فاجاناكم الى سفح الجبل •
قال اخبرنى عن قوله تعالى • واحسن نديا • قال النادى المجلس قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت الشاعر يقول •

يومان

• يومان يوم مقامات واندية • ويوم سير الى الاعداء تاويب •
قال اخبرنى عن قوله تعالى • اثاثا ورئيا • قال الاثاث المتاع والرى من
الشراب • قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر •
• كان على الحمول غداة ولوا • من الرى الكريم من الاثاث •
قال اخبرنى عن قوله تعالى • فيذرها قاعا صفصفا • قال القاع الاملس
والصفصف المستوى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت
قول الشاعر • بملمومة شهباء لو قذفوا بها • شماريخ من رضوى اذن عاد صفصفا
قال اخبرنى عن قوله تعالى • وانك لا تظما فيها ولا تضحى •
قال لا تعرق فيها من شدة الحر قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما
سمعت قول الشاعر يقول •
• رات رجلا اما اذا الشمس عارضت • فيضحى واما بالعشى فيخصر •
قال اخبرنى عن قوله تعالى له خوار • قال له صياح • قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر يقول •
• كان بنى معاوية ابن بكر • الى الاسلام صايحة تخور •
قال اخبرنى عن قوله تعالى • ولا تنيا فى ذكرى • قال لا تضعفا عن امرى
قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر •
• انى وجدك ما ونيت ولم ازل • ابغى الفكاك له بكل سبيل •
قال اخبرنى عن قوله تعالى القانع والمعتر • قال القانع الذى يقنع بما اعطى
والمعتر الذى يتعرض الابواب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت
الشاعر يقول • على مكثريهم حق من يعتريهم • وعند المقلين السماحة والبذل •
قال اخبرنى عن قوله تعالى • وقصر مشيد • قال المشيد بالجص والاجر قال

وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت عدى بن زيد يقول •

• شادَه مرمراً وجلله كلسا • فللطير فى ذراه وكُوُر •

قال اخبرنى عن قوله تعالى • شواظ • قال الشواظ اللهب الذى لا دخان

له قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول اميه بن ابى الصلت

• يظل يشب كيرا بعد كير • وينفخ دائبا لهب الشواظ •

قال اخبرنى عن قوله تعالى • قد افلح المؤمنون قال فازوا وسعدوا

قال وهل وتعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول لبيد بن ربيعة •

• فاعقلى ان كنتِ لما تعقلى • ولقد افلح من كان عَقل •

قال اخبرنى عن قوله تعالى يؤيد بنصره من يشاء • قال يقوى قال

وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول حسان بن ثابت يقول

• برجال لستم امثالهم • اُيدوا جبريل نصراً فنزل •

قال اخبرنى عن قوله تعالى • ونُحَاس • قال الدخان الذى لا لهب فيه

قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر •

• يضئ كضوء سراج السليط • لم يجعل الله فيه نُحَاسا •

قال اخبرنى عن قوله تعالى • امشاج • قال اخلاط ماء الرجل وماء المرأة

اذا وقع فى الرحم قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول

ابى ذوئب كان الريش والفوقين منه • خلال النصل خالطه مشيجُ •

قال اخبرنى عن قوله تعالى • وفوُمها • قال الحنطة قال وهل تعرف

العرب ذلك قال نعم • اما سمعت قول ابى محجن الثقفى •

• قد كنت احسبنى كاغنى واحد • قدم المدينة عن زراعة فوم •

قال اخبرنى عن قوله تعالى • وانتم سامدون • قال السمود اللهو الباطل

قال اخبرنى وهل تعرف العرب ذلك قال نعم قال اما سمعت قول هزيلة •

بنت بكر وهى تبكى قوم عاد •

• ليت عاداً قبلوا الحق • ولم يبدوا جحودا •

• قيل قُم فانظر اليهم • ثم دع عنك السمودا •

قال اخبرنى عن قوله تعالى • لا فيها غَوْل • قال ليس فيها نتن ولا كراهية

كخمر الدنيا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول امرئ القيس

• رُبَّ كاسٍ شربت لا غول فيها • وسقيت النديم منها مزاجا •

قال اخبرنى عن قوله تعالى • والقمر اذا اتسق • قال اتساقه اجتماعه

قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول طرفه •

• ان لنا قلايصا نِقَانقا • مستوسقات لو يجدن سايقا •

قال اخبرنى عن قوله تعالى • وهم فيها خالدون • قال باقون لا يخرجون

منها ابدا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول عدى بن زيد

• فهل من خالد ان ما هلكنا • وهل بالموت يا للناس عارُ •

قال اخبرنى عن قوله تعالى • وجفان كالجوابى • قال كالحياض الواسعة

قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول طَرَفه •

• كالجوابى لا تنى مترعة • بقرى الاضياف او للمحتضر •

قال اخبرنى عن قوله تعالى • فيطمع الذى فى قلبه مرض قال الفجور والزنا

قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم • اما سمعت قول الاعشى

• حافظ للفرج راضٍ بالتقى • ليس ممن قلبه فيه مرض •

قال اخبرنى عن قوله تعالى • من طين لازب • قال الملتزق قال وهل

تعرف العرب ذلك قال نعم • اما سمعت قول النابغه • حيث يقول

فلا تحسبن الخير لا شر بعده • ولا تحسبن الشر ضربة لازب
قال اخبرني عن قوله تعالى • اندادا • قال الاشباه والامثال قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم • اما سمعت قول لبيد بن ربيعة •
• احمد الله فلا ند له • بيديه الخير ما شاء فعل •
قال اخبرني عن قوله تعالى • لشوبا • قال الخلط الحميم والغساق قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم • اما سمعت قول الشاعر
• تلك المكارم لا قعبان من لبن • شيبا بماء فعادا بعد ابوالا •
قال اخبرني عن قوله تعالى • عجل لنا قطنا • قال القط الجزاء • قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم • اما سمعت قول الاعشى •
• ولا الملك النعمان يوم لقيته • بنعمته يعطي القطوط ويطلق •
قال اخبرني عن قوله تعالى • من حماء مسنون • قال الحما السواد المسنون
المصور • قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم • اما سمعت قول حمزة بن عبد المطلب
• اغر كان البدر سنة وجهه • جلى الغيم عنه ضوؤه فتبددا •
قال اخبرني عن قوله تعالى • البائس الفقير • قال البائس الذي لا يجد
شيئا من شدة الحال قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول
طرفة • يغشاهم البائس المدقع • والضيف وجار مجاور وجنب •
قال اخبرني عن قوله تعالى • ماء غدقا • قال كثيرا جاريا قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر •
• تدني كراديس ملتفا حدايقها • كالنبت جادت انوارها بها غدقا
قال اخبرني عن قوله تعالى • بشهاب قبس • قال شعلة من نار يقتبسون
منه قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم • اما سمعت قول طرفه •

• هم عراني فبت ادفعه • دون سهادي كشعلة القبس •
قال اخبرني عن قوله تعالى • عذاب اليم • قال الاليم الوجيع قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم • اما سمعت قول الشاعر •
• نام من كان خليا من الم • وبقيت الليل طولا لم انم •
قال اخبرني عن قوله تعالى • وقفينا على آثارهم • قال اتبعنا على
آثار الانبياء اي بعثنا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت
قول عدي بن زيد • يوم قفت عيرهم من عيرنا • واحتمال الحي في الصبح فلق
قال اخبرني عن قوله تعالى • اذا تردى • قال اذا مات وتردى في النار
قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم • اما سمعت قول عدي بن زيد
• خطفته منية فتردى • وهو في الملك يأمل التعميرا •
قال اخبرني عن قوله تعالى • في جنات ونهر • قال النهر السعة قال
وهل تعرف العرب ذلك قال نعم • قال اما سمعت قول لبيد بن ربيعة
• ملكت بها كفي فانهرت فتقها • يرى قائم من دونها ما وراءها •
قال اخبرني عن قوله تعالى • وضعها للانام • قال الخلق قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول لبيد بن ربيعة •
• فان تسألينا مم نحن فاننا • عصافير من هذا الانام المسحر •
يعني المخلوق قال اخبرني عن قوله تعالى ان لن يحور • قال ان لن يرجع
بلغة الحبشة • قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول
الشاعر • وما المرء الا كالشهاب وضوؤه • يحور رمادا بعد اذ هو ساطع •
قال اخبرني عن قوله تعالى • وهو مليم • قال المسيء المذنب ذلك ادنى
ان لا تعولوا • قال اجدر ان لا تميلوا قال وهل تعرف العرب ذلك قال

نعم قال اما سمعت قول الشاعر
انا تبعنا رسول الله واطرحوا قول النبي وعالوا في الموازين
قال اخبرني عن قوله وهو مليم قال المسيء المذنب قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم اما سمعت قول امية بن ابي الصلت
بري من الآفات ليس لها باهل ولكن المسيء هو المليم
قال اخبرني عن قوله تعالى اذ تحسونهم باذنه قال تقتلونهم قال
وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر
ومنا الذي لاقى بسيف محمد فحس به الاعداء عرض العساكر
الى هنا من الاتقان للسيوطي وهذه المسايل المعزوه لنافع بن الازرق
تبلغ نصف كراس كلها على هذه الوتيرة واكثرها مما لا يليق بالسوال
والجواب ولذلك اكتفينا بهذا القدر ومن هذه المسايل ما ذكره المبرد
في الكامل في اثناء قصة الخوارج **ما يتعلق بالكشف عن حقيقة الجبر
والاختيار التي حارت فيها اراء الكبار • بيان حقيقة التوحيد الذي هو
اصل التوحيد** اعلم ان التوكل من ابواب الايمان وجميع ابواب الايمان لا ينتظم
الا بعلم وحال وعمل والتوكل كذلك ينتظم من علم هو الاصل وعمل هو الثمرة
وحال هو المراد باسم التوكل فلنبدا ببيان العلم الذي هو الاصل وهو المسمى
ايمانا في اصل اللسان اذ الايمان هو التصديق وكل تصديق بالقلب هو علم
واذا قوي سمي يقينا ولكن ابواب اليقين كثيرة ونحن انما نحتاج منها الى ما
نبني عليه التوكل وهو التوحيد الذي يترجم قولك لا اله الا الله وحده لا شريك
له والايمان بالقدرة التي يترجم عنها قولك له الملك والايمان بالجود والحكمة
الذي يدل عليه قولك وله الحمد فمن قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك

وله الحمد وهو على كل شيء قدير فقد تم له الايمان الذي هو اصل التوكل
اعني ان يصير معنى هذا القول وصفا لازما للقلب غالبا عليه واما التوحيد
فهو الاصل والقول فيه يطول وهو من علم المكاشفة ولكن بعض علوم
المكاشفة يتعلق بالاعمال بواسطة الاحوال ولا يتم علم المعاملة الا به
فاذن لا نتعرض الا للقدر الذي يتعلق بالمعاملة والا فالتوحيد هو
البحر الخضم الذي لا ساحل له فنقول للتوحيد اربع مراتب وهو ينقسم
الى لب ولب اللب والى قشر وقشر القشر ولنمثل ذلك تقريبا الى الافهام
الضعيفة بالجوز في قشرته العليا فان له قشرتين وله لب وللب دهن
وهو لب اللب فالمرتبة الاولى من التوحيد ان يقول الانسان باللسان
لا اله الا الله وقلبه غافل عنه او منكر له كتوحيد المنافق الثانية
ان يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام الثالثة ان يشاهد ذلك بطريق
الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين وذلك بان يرى اشياء
كثيرة ولكنه يراها على كثرتها صادرة من الواحد القهار والرابعة ان
لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفيه
الفناء لانه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه ايضا واذا لم ير نفسه
لكونه مستغرقا بالواحد كان فانيا عن نفسه في توحيده بمعنى انه فني
عن روية نفسه فالاول موحد بمجرد اللسان وذلك يعصم صاحبه في الدنيا
عن السيف والسنان والثاني موحد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه
وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه وهو عقدة على القلب ليس
فيه انشراح وانفتاح ولكنه يحفظ صاحبه عن العذاب في الاخرة اذا توفي
عليها ولم تضعف بالمعاصي عقدته ولهذا العقد حيل يقصد بها تضعيفه

وتحليله تسمى بدعة وله حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل والتضعيف
ويقصد بها ايضا احكام هذه العقدة وشدها على القلب ويسمى كلاما
والعارف بها يسمى متكلما وهو في مقابلة المبتدع ومقصده دفع المبتدع
عن تحليل هذه العقدة عن قلوب العوام وقد يخص المتكلم باسم الموحد من
حيث انه يحمي بكلامه مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام حتى لا تنحل
عقدته والثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد الا فاعلا واحدا اذا انكشف
له الحق كما هو عليه ولا فاعل بالحقيقة الا واحد وقد انكشف له الحقيقة
كما هي عليه لا انه كلف قلبه ان يعقد قلبه على مفهوم لفظ الحقيقة
فان ذلك رتبة العوام والمتكلمين اذ لم يفارق المتكلم العامي في الاعتقاد
بل في صنعة تلفيق الكلام الذي به تدفع حيل المبتدع في تحليل هذه العقدة
والرابع موحد بمعنى انه لم يحضر في شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من
حيث انه كثير بل من حيث انه واحد وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد
فالاول كالقشرة العليا من الجوز والثاني كالقشرة السفلى والثالث
كاللب والرابع كالدهن المستخرج من اللب وكما ان القشرة العليا لا خير
فيها بل ان اكلت فهي مر المذاق وان نظر الى باطنها فهو كريه المنظر وان
اتخذت حطبا اطفا النار واكثر الدخان وان ترك في البيت ضيق المكان
فلا يصلح الا ان يترك مدة على الجوز للصوان ثم يرمى به عنه فكذلك التوحيد
بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عديم الجدوى كثير الضرر مذموم الظاهر
والباطن لكنه ينفع مدة في حفظ القشرة السفلى الى وقت الموت والقشرة
السفلى هي القلب السفلي والبدن وتوحيد المنافق يصون بدنه عن سيف
الغزاة فانهم لم يومروا بشق القلوب والسيف انما يصيب جسم البدن وهو

القشر وانما يتجرد عنه بالموت فلا يبقى لتوحيده فائدة بعده وكما ان القشرة
السفلى ظاهرة النفع بالاضافة الى القشرة العليا فانها تصون اللب
وتحرسه عن الفساد عند الادخار واذا فصل امكن ان ينتفع به حطبا لكنه
نازل القدر بالاضافة الى اللب فكذلك مجرد الاعتقاد من غير كشف كثير
النفع بالاضافة الى مجرد نطق اللسان ناقص القدر بالاضافة الى الكشف
والمشاهدة التي تحصل بانشراح الصدر وانفتاحه واشراق نور الحق فيه
اذ ذلك الشرح هو المراد بقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام وبقوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام وبقوله تعالى افمن
شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وكما ان اللب نفيس في نفسه
بالاضافة الى القشر وكانه المقصود ولكنه لا يخلو عن شوب عصارة
بالاضافة الى الدهن المستخرج منه فكذلك توحيد الفعل مقصد عال
للسالكين ولكنه لا يخلو عن شوب ملاحظة الغير والالتفات الى الكثرة
بالاضافة الى من لا يشاهد سوى الواحد الحق فان قلت كيف يتصور
ان لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء والارض وساير الاجسام المحسوسة
وهي كثيرة فكيف يكون الكثير واحدا فاعلم ان هذا غاية علوم المكاشفات
واسرار هذا العلم لا يجوز ان تسطر في كتاب فقد قال بعض العارفين افشاء
سر الربوبية كفر ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة نعم ذكر ما يكسر سورة
استبعادك ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار
ويكون واحدا بنوع اخر من المشاهدة وهذا كما ان الانسان كثير اذا التفت
الى روحه وجسده واطرافه وعروقه وعظامه واحشائه وهو باعتبار
اخر ومشاهدة اخرى واحد اذ نقول انه انسان واحد فهو بالاضافة

الى الانسانيه واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة امعائه
وعروقه واطرافه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما فهو فى حالة
الاستغراق والاستهتار به مستغرق بواحد ليس فيه تفرق وكانه فى
عين الجمع والملتفت الى الكثرة فى تفرقه فكذلك كل ما فى الوجود من الخالق
والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد
من الاعتبارات واحد وباعتبار اخر سواه كثير بعضه اشد كثرة من بعض
ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكنه ينبه بالجملة على كيفية
مصير الكثرة فى حكم المشاهده واحدا وتستفيد بهذا الكلام والجحود المقام ان
لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد
نصيب وان لم يكن ما آمنت به صفتك كما انك اذا امنت بالنبوة وان لم تكن
نبيا كان لك نصيب منها بعد رجوة ايمانك وهذه المشاهدة التى لا يظهر فيها
الا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تطرا كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام
نادر عزيز والى هذا اشار الحسين بن منصور الحلاج حيث راى الخواص يدور
فى البوادى فقال فيما ذا انت فقال ادور فى الاسفار لاصحح حالى فى التوكل
وقد كان من المتوكلين فقال الحسين قد افنيت عمرك فى عمران باطنك فاين
الفناء فى التوحيد فكان الخواص كان فى تصحيح المقام الثالث من التوحيد
فطالبه بالمقام الرابع فهذه مقامات الموحدين فى التوحيد على سبيل الاجمال
فان قلت فلا بد لهذا شرح بمقدار ما يفهم كيفية ابتناء التوكل عليه فاقول
اما الرابع فلا يجوز الخوض فى بيانه وليس التوكل ايضا مبتنيا عليه بل يحصل
حال التوكل بالتوحيد الثالث اما الاول وهو النفاق فهو واضح واما الثانى
وهو الاعتقاد فهو موجود فى عموم المسلمين وطريق تاكيده بالكلام ودفع

حيل المبتدعة فيه مذكور فى علم الكلام واما الثالث فهو الذى ينبنى
التوكل عليه فلنذكر منه القدر الذى يرتبط التوكل به وحاصله ان
ينكشف لك ان لا فاعل الا الله تعالى وان كل موجود من خلق ورزق
وعطا ومنع وحيات وموت وفقر وغنى الى غير ذلك مما ينطلق عليه
اسم فالمتفرد بابداعه واختراعه هو الله تعالى لا شريك له فيه واذا
انكشف لك هذا لم تنظر الى غيره بل كان منه خوفك واليه رجاؤك وبه
ثقتك وعليه اتكالك فانه الفاعل على الانفراد دون غيره وما سواه
مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والارض
واذا انفتحت لك ابواب المكاشفة اتضح لك هذا اتضاحا اتم من
المشاهده بالبصر وانما يصدك الشيطان عن هذا التوحيد فى مقامين
يبتغى به ان يطرق الى قلبك شائبة الشرك احدهما الالتفات الى اختيار
الحيوانات والثانى الى الالتفات الى الجمادات اما الالتفات الى الجمادات
كاعتمادك على المطر فى خروج الزرع ونجاته نباته ونمائه وعلى الغيم فى
فى نزول المطر وعلى البرد فى اجتماع الغيم وعلى الريح فى استواء السفينه
وسيرها وهذا كله شرك فى التوحيد وجهل فى حقايق الامور وكذلك
قال تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجيهم
الى البر اذا هم يشركون معناه انهم يقولون لولا استواء الريح لما
نجونا ومن انكشف له امر العالم كما هو عليه علم ان الريح هو الهواء والهواء
لا يتحرك بنفسه ما لم يحركه وكذلك محركه وهكذا الى ان ينتهى الى المحرك
الاول الذى لا محرك له ولا هو متحرك فى نفسه فالتفات العبد فى النجاة
الى الريح يضاهى التفات من اخذ لتحز رقبته فكتب الملك توقيعا بالعفو

عنه وتخليته فاخذ يشتغل بذكر الحبر والكاغذ والقلم الذى به كتب
التوقيع ويقول لولا القلم لما تخلصت فيرى نجاته من القلم لا من محرك القلم
وهو غاية الجهل ومن علم ان القلم لا حكم له فى نفسه وانما هو مسخر فى يد الكاتب
لم يلتفت اليه ولم يشكر الا الكاتب بل ربما يدهشه فرح النجاة وشكر الملك
الموقع عن ان يخطر بباله القلم والحبر والدواة فالشمس والقمر والنجوم والمطر
والغيم والارض وكل حيوان وجماد مسخرات فى قبضة القدرة كتسخر القلم فى يد الكاتب
بل هذا تمثيل فى اعتقادك لا عتقادك ان الملك الموقع هو كاتب التوقيع
والحق ان الله تعالى هو الكاتب كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله
رمى فاذا انكشف لك ان جميع ما فى السموات والارض مسخرة على هذا الوجه
انصرف عنك الشيطان خائبا وايس عن مزج توحيدك بهذا الشرك فياتيك
فى المهلكة الثانية وهى الالتفات الى اختيار الحيوانات فى الافعال الاختيارية
ويقول كيف ترى الكل من الله تعالى وهذا الانسان يعطيك رزقك ان شاء
حز رقبتك وان شاء عفى عنك فكيف لا تخافه وكيف لا ترجوه وامرك بيده
وانت تشاهد ذلك ولا تشك فيه ونقول له ايضا نعم ان كنت لا ترى
القلم لانه مسخر فكيف لا ترى الكاتب بالقلم وهو المسخر له وعند هذا زل
اقدام الاكثرين الا عباد الله المخلصين الذين لا سلطان عليهم للشيطان اللعين
فشاهدوا بنور البصاير كون الكاتب مسخرا مضطرا كما شاهد جميع الضعفاء
فى ذلك كغلط كون القلم مسخرا وعرفوا ان غلط الضعفاء فى ذلك كغلط النملة
مثلا لو كانت تدب على الكاغذ فرات راس القلم يسود البياض ولم يمتد بصرها
الى اصابع الكاتب وهذه فضلا عن صاحبها لغلطت فظنت ان القلم
هو المسود للبياض وذلك لقصور بصرها عن مجاوزة راس القلم لضيق حدقتها

باختياره فان شاء اعطاك وان شاء قطع عنك وهذا الشخص هو الذى يحز رقبتك بسيفه وهو قادر عليك صح

فكذلك

فكذلك من لم ينشرح بنور الله صدره قصرت بصيرته عن ملاحظة جبار
السموات والارض ومشاهدة كونه قهارا وراء الكل فوقف فى الطريق
على الكاتب وهو جهل محض بل ارباب القلوب والمشاهدات قد انطق الله
فى حقهم كل ذرة فى الارض والسموات بقدرته التى بها نطق كل شىء حتى
سمعوا تقديسها وتسبيحها لله وشهادتها على نفسها بالعجز بلسان
ذلق يتكلم بلا حرف ولا صوت لا يسمعه الذين هم عن السمع لمعزولون
ولست اعنى به السمع الظاهر الذى لا يجاوز الاصوات فان الحمار شريك
فيه ولا قدر لما يشارك فيه البهائم وانما اريد به سمعا يدرك به كلام
ليس بحرف ولا صوت ولا هو عربى ولا عجمى فان قلت فهذه اعجوبة لا يقبلها
العقل فصف لى كيفية نطقها وانها كيف نطقت وبماذا نطقت وكيف
سبحت وقدست وكيف شهدت على نفسها بالعجز فاعلم ان لكل ذرة فى
السموات والارض مع ارباب القلوب مناجاة فى السر وذلك مما لا ينحصر
ولا يتناهى فانها كلمات تستمد من بحر كلام الله الذى لا نهاية له ولو كان
مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا
ثم انها تناجى باسرار الملك والملكوت وافشاء السر لؤم بل صدور الاحرار
قبور الاسرار وهل رايت قط امينا على اسرار الملك قد نوجى بخفاياه
فينادى بسره على ملاء من الخلق ولو جاز افشاء كل سر لما قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا بل كان
يذكر ذلك لهم حتى يبكون ولا يضحكون ولما نهى عن افشاء سر القدر ولما قال
اذا ذكر النجوم فامسكوا واذا ذكر القدر فامسكوا واذا ذكر اصحابى فامسكوا
ولما خص حذيفة رضى الله عنه ببعض الاسرار فاذن عن حكاية مناجاة

ذرات الملك والملكوت لقلوب ارباب المشاهدات ما نعان احدهما استحالة اقتناء
السر والثاني خروج كلماتها عن الحصر والنهاية ولكنا في المثال الذي كنا فيه
وهو حركة القلم نحكي عن مناجاتها قدرا يسيرا نفهم به على الاجمال كيفية
ابتناء التوكل عليها ونرد كلماتها الى الحروف والاصوات وان لم تكن هي حروفا
واصواتا ولكن هذه ضرورة التفهيم فنقول قال بعض الناظرين عن مشكاة
نور الله للكاغذ وقد راه اسود وجهه بالحبر ما بال وجهك كان ابيض
مشرقا فالان قد ظهر عليه السواد فلم سودت وجهك وما السبب فيه فقال
الكاغذ ما انصفتني في هذه المطالبة فاني ما سودت وجهي بنفسي لكن سل
الحبر فانه كان مجموعا في المحبرة التي هي مستقره ووطنه فسافر عن وطنه
ونزل بساحة وجهي عدوانا وظلما فقال صدقت فسأل الحبر عن ذلك
فقال ما انصفتني فاني كنت في المحبرة وادعا ساكنا عازما على ان لا ابرح
منها فاعتدى على القلم بطمعه الفاسد واختطفني عن وطني واجلاني
عن بلدي وفرق جمعي وبددني كما ترى على ساحة بيضاء فالسؤال عليه
لا علي فقال صدقت ثم سال القلم عن السبب في ظلمه وتعديه واخراج الحبر
عن وطنه فقال سل اليد والاصابع فاني كنت قصبا نابتا على شط
الانهار متنزها بين خضرة الاشجار فجاءتني اليد بسكين فازالت عني قشرتي
ومزقت على ثيابي واقتلعتني من اصلي ثم فصلت بين انابيبي ثم برتني
وشقت راسي ثم غمستني في سواد الحبر ومرارته وهو ذا يستخدمني ويمشيني
على قمة راسي فلقد نثرت الملح على جرحي بسؤالك وعتابك فتنح عني وسل
من قهرني فقال صدقت ثم سأل اليد عن ظلمها للقلم وتعديها عليه واستخدامها
له فقالت ما انا الا لحم وعظم ودم وهل رايت لحما يظلم او جسما يتحرك بنفسه

وانما

وانما انا مركب مسخر ركبني فارس يقال له القدرة والقوة فهي التي ترددني
وتجول بي في نواحي اما ترى المدر والحجر والشجر لا يتعدى شيء منها مكانه ولا
يتحرك على نفسه اذ لم يركبه مثل هذا الفارس القوي القاهر اما ترى ايدي الموتى
تساويني في صورة العظم واللحم والدم ثم لا معاملة بينها وبين القلم فانا
ايضا من حيث انا لا معاملة بيني وبين القلم فسل القدرة عن شاني فاني
مركب مسخر في حسن ركبني فقال صدقت ثم سال القدرة عن شانها في استعمال
اليد واستخدامها وكثرة ترديدها لها فقالت دع عنك لومي ومعاتبتي فكم من
لائم ملوم وكم من ملوم لا ذنب له وكيف خفي عليك امري وكيف ظننت اني
ظلمتها لما ركبتها ولقد كنت راكبة لها قبل التحريك وما كنت احركها ولا
استسخرها بل كنت نائمة ساكنة نوما ظن الظانون بي اني ميتة او معدومة
لاني ما كنت اتحرك ولا احرك حتى جاءني موكل ازعجني وارهقني الى ما تراه
مني فكانت لي قوة على مساعدة ولم يكن لي قوة على مساعدته ولم يكن لي
قوة على مخالفته وهذا الموكل يسمى الارادة ولا اعرفه الا باسمه وبهجومه
وصياله اذ ازعجني من غمرة النوم وارهقني الى ما كان لي مندوحة عنه لو
خلاني ورايي فقال صدقت ثم سال الارادة ما الذي جراك على هذه القدرة
الساكنة المطمئنة حتى صرفتها الى التحريك وارهقتها اليه ارهاقا لم
تجد عنه مخلصا ومناصا فقالت الارادة لا تعجل علي فلعل لنا عذرا وانت
تلوم فاني ما انتهضت بنفسي ولكني انهضت وما انبعثت ولكني بعثت
بحكم قاهر وامر جازم وقد كنت ساكنة قبل مجيئه ولكن ورد علي من حضرة
القلب رسول العلم على لسان العقل بالاشخاص للقدرة فاشخصتها
باضطرار فاني مسكين مسخر تحت قهر العلم والعقل ولا ادري باي جرم وقفت

عليه وسخرت له والزمت طاعته لكنى ادرى انى فى دعة وسكون مالم يرد
على هذا الوارد القاهر وهذا الحاكم العادل او الظالم وقد وقفت عليه وقفنا
وسخرت له والزمت طاعته لكنى ادرى انى فى دعة اكراما بل لا يبقى لى معه
مهما جزم حكمه طاقة على المخالفة لعمرى مادام هو فى التردد مع نفسه والتحير
فى حكمه فانا ساكنه لكن مع استشعار وانتظار بحكم فاذا انجزم حكمه انزعجت
بطبع وقهر تحت طاعته واشخصت القدرة ليقوم بموجب حكمه فسل العلم عن

شانى ودع عنى عتابك فانى —

مهما ترحلت عن قوم وقد قدروا ان لا تفارقهم فالراحلون هم

فقال صدقت واقبل على العقل والعلم والقلب مطالبا لهم ومعاتبا اياهم
على استفاض الارادة وترشيحها لاشخاص القدرة فقال العقل اما انا
فسراج ما اشتعلت بنفسى ولكن اشعلت وقال القلب اما انا فلوح
ما انبسطت بنفسى ولكنى بسطت وقال العلم انما انا نقش نقشت فى
بياض لوح القلب لما اشرق سراج العقل وما انخططت بنفسى فكم كان هذا
اللوح قبلى خاليا عنى فسل القلم عنى فان الخط لا يكون الا بالقلم فعند ماه عنى
هذا تقنع السايل ولم يقنعه جوابه فقال قد طال تعبى فى هذا الطريق
وكثرت منازلى ولا يزال يحيلنى من طمعت فى معرفة هذا الامر منه على غيره
ولكنى قد كنت اطيب نفسا بكثرة الترداد لما كنت اسمع كلاما مقبولا
فى الفؤاد وعذرا ظاهرا فى دفع السؤال فاما قولك انى خط ونقش وانما
خطنى قلم فلست افهمه فانى لا اعلم قلما الا من القصب ولا لوحا الا من العظم
او الخشب ولا خطا الا بالحبر ولا سراجا الا من النار وانى اسمع فى هذا المنزل
حديث اللوح والسراج والخط والقلم ولا اشاهد من ذلك شيا اسمع جمجمة

ولا ارى

ولا ارى طحنا فقال له القلم ان صدقت فيما قلت فبضاعتك مزجاة وزادك
قليل ومركبك ضعيف واعلم ان المهالك فى الطريق الذى توجهت اليه
كثيرة فالصواب لك ان تنصرف وتدع ما انت فيه فما هذا بعشك فادرج
عنه فكل ميسر لما خلق له وان كنت راغبا فى استتمام الطريق الى المقصد
فالق سمعك وانت شهيد واعلم ان العوالم فى طريقك هذا ثلثة عالم الملك
والشهادة اولها ولقد كان الكاغذ والحبر والقلم واليد من هذا العالم
وقد جاوزت تلك المنازل على سهولة والثانى عالم الملكوت وهو ورائى
فاذا جاوزتنى انتهيت الى منازله وفيها المهامه الفيح والجبال الشاهقة
والبحار المغرقة ولا ادرى كيف تسلم فيها والثالث عالم الجبروت وهو بين
عالم الملك وعالم الملكوت ولقد قطعت منه ثلث منازل اذ فى اوله منزل
القدرة والارادة والعلم وهو واسطة بين عالم الملك والملكوت لان
عالم الملك اسهل منه طريقا وعالم الملكوت اوعر منه منهجا وانما عالم
الجبروت بين عالم الملك وعالم الملكوت يشبه السفينة التى هى فى الحركة
بين الارض والماء فلا هى فى حد اضطراب الماء ولا هى فى حد سكون الارض
وثباتها وكل من يمشى فى عالم الملك والشهادة فان جاوزت قوته الى حد
يقوى ركوب السفينة كان كمن يمشى فى عالم الجبروت فان انتهى الى ان يمشى
على الماء من غير سفينة مشى فى عالم الملكوت من غير تتعتع فان كنت
لا تقدر ان تمشى على الماء فانصرف فقد جاوزت الارض وخلفت السفينة
ولم يبق بين يديك الا الماء الصافى واول عالم الملكوت مشاهدة القلم
الذى يكتب به العلم وحصول اليقين الذى به يمشى على الماء اما سمعت قول
رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عيسى عليه السلام لو ازداد يقينا لمشى

على الهواء لما ان قيل له انه كان يمشي على الماء فقال السالك للسايل قد تحيرت
في امري واستشعر قلبي خوفا مما وصفته من خطر الطريق ولست ادري اطيق
قطع هذه المهامه التي وصفتها ام لا فهل لذلك من علامة فقال نعم افتح بصرك
واجمع ضوء عينيك وحدقه نحوي فان ظهر لك القلم الذي به اكتب في لوح
القلب فيشبه ان يكون اهلا لهذا الطريق فان كل من جاوز عالم الجبروت
وقرع اول باب من ابواب الملكوت كوشف بالقلم اما ترى النبي صلى الله
عليه وسلم في اول امره كوشف بالقلم اذ انزل عليه قوله تعالى اقرا باسم
ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم
علم الانسان ما لم يعلم فقال السايل لقد فتحت بصري وحدقته فوالله ما ارى
قصبا ولا خشبا ولا اعلم قلما الا كذلك فقال العلم لقد ابعدت النجعة اما
سمعت ان متاع البيت يشبه رب البيت اما علمت ان الله لا تشبه ذاته
ساير الذوات فكذلك لا تشبه يده الايدي ولا قلمه الاقلام ولا كلامه
ساير الكلام ولا خطه ساير الخطوط فهذه امور الهية من عالم الملكوت
فليس الله تعالى في ذاته بجسم ولا في مكان بخلاف غيره ولا يده لحم وعظم
ودم بخلاف الايدي ولا قلمه من قصب ولا لوحه من خشب ولا كلامه
بصوت وحرف ولا خطه رقم ورسم ولا حبره زاج وعفص فان
لا تشاهد هذا هكذا فما اراك الا مخنثا بين فحولة التنزيه وانوثة التشبيه
مذبذبا بين هذا وذاك لا الى هولاء ولا الى هولاء فكيف نزهت ذاته و صفاته
عن الاجسام وصفاتها ونزهت كلامه عن معاني الحروف والاصوات
واخذت تتوقف في يده وقلمه ولوحه وخطه فان كنت قد فهمت من
قوله ان الله خلق آدم على صورته الصورة الظاهرة المدركة بالبصر فكن

مشبها

مشبها مطلقا كما يقال كن يهوديا صرفا والا فلا تلعب بالتوراة وان فهمت
منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصاير لا بالابصار فكن منزها صرفا ومقدسا
فحلا واطو الطريق فانك بالوادي المقدس طوى واستمع بسر قلبك لما يوحى
فلعلك تجد على النار هدى ولعلك من سرادقات العرش تنادى بما نودي موسى
اني انا ربك الاعلى فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وانه
مخنث في التشبيه والتنزيه فاشتعل قلبه نارا من حدة غضبه على نفسه
لما راها بعين النقص ولو لم تمسسه نار فلما نفخ فيه العلم بحدته اشتعل زيته
فاصبح نورا على نور فقال له العلم اغتنم الآن هذه الفرصة وافتح بصرك فلعلك
تجد على هذه النار هدى ففتح بصره فانكشف له القلم الالهي واذا هو كما وصفه
العلم في التنزيه ما هو من خشب ولا قصب ولا له راس ولا ذنب وهو يكتب
على الدوام في قلوب البشر كلهم اصناف العلوم وكان له في كل قلب راسا
ولا راس له فقضى منه العجب وقال نعم الرفيق العلم جزاه الله عني خيرا
اذ الآن ظهر لي صدق انبائه عن اوصاف القلم فاني اراه قلما لا كالاقلام
فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامي عندك ومرادي لك
وانا عازم على السفر الى حضرة القلم فاساله عن شانه فسار اليه وقال
ايها القلم ما بالك تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به
الارادات الى اشخاص القدر وصرفها الى المقدورات فقال لقد نسيت ما رايت
من عالم الملك والشهادة وسمعته من جواب القلم اذ سالته فاحالك
على اليد قال لم انس ذلك فقال فجوابي مثل جوابه قال كيف وانت لا تشبهه
قال القلم اما سمعت ان الله خلق آدم على صورته قال بلى قال فسل عن شاني
الملقب بيمين الملك فاني في قبضته وهو الذي يرددني وانا مقهور مسخر

فلا فرق بين القلم الالهى وقلم الادمى فى معنى التسخير وانما الفرق فى ظاهر
الصور فقال ومن يمين الملك فقال القلم اما سمعت قوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه قال بلى قال فالاقلام ايضا فى قبضة يمينه وهو الذى يرددها
فسار السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده وراى من عجايبه ما يزيد على
عجايب القلم ولا يجوز وصف شى من ذلك ولا شرحه بل لا تحوى مجلدات كثيرة
عُشر عَشير وصفه والجملة انه يمين لا كالايمان ويد لا كالايدى واصبع لا
كالاصابع فراى القلم محركا فى قبضته فظهر له عذر القلم فسال اليمين
عن شانه وتحريكه للقلم فقال جوابى ما سمعته من اليمين التى فى عالم وهو الحوالة
على القدرة اذ اليد لا حكم لها فى نفسها وانما محركها القدرة لا محالة فسار
السالك الى عالم القدرة فراى فيه من العجايب ما استحقر عندها ما راى
قبل ذلك فسالها عن تحريك اليمين فقالت انما انا صفة فسئل القادر اذ العهدة
على الموصوفات لا على الصفات وعند هذا كاد ان يزيغ ويطلق بالجراءة
لسان السوال فثبت بالقبول الثابت ونودى من وراء حجاب سرادقات
الحضرة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فغشيته هيبة الحضرة فخر صعقا
يضطرب فى غشيته مدة فلما افاق قال سبحانك ما اعظم شانك تبت اليك
وتوكلت عليك وامنت بانك الملك الجبار الواحد القهار فلا اخاف غيرك ولا
ارجو سواك ولا اعوذ الا بعفوك من عقابك وبرضاك من سخطك وما لى الا
ان اسالك واتضرع اليك وابتهل بين يديك فاقول اشرح لى صدرى لاعرفك
واحلل عقدة من لسانى لاثنى عليك فنودى من وراء الحجاب اياك ان تطمع
فى الثناء وتزيد على سيد الانبياء بل ارجع اليه فما اتاك فخذه وما نهاك عنه
فانته وما قاله فقله فانه ما زاد فى هذه الحضرة على ان قال سبحانك لا احصى

ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فقال الهى ان لم يكن للسان جراءة على
الثناء عليك فهل للقلب مطمع فى معرفتك فنودى اياك ان تتخطى رقاب
الصديقين فارجع الى الصديق الاكبر واقتد به فان اصحاب سيد الانبياء
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اما سمعته يقول العجز عن درك الادراك
ادراك فيكفيك نصيبا من حضرتنا ان تعرف انك محروم من حضرتنا عاجز
عن ملاحظة جمالنا وجلالنا فعند هذا رجع السالك واعتذر عن اسولته
ومعاتباته وقال لليمين والقلم والعلم والارادة والقدرة وما بعدها اقبلوا
عذرى فانى كنت غريبا جديد العهد بالدخول فى هذه البلاد ولكل داخل
دهشة فما كان انكارى عليكم الا عن قصور وجهل والان فقد صح عندى
عذركم وانكشف لى ان المتفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو
الواحد القهار فما انتم الا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون فى
قبضته وهو الاول والاخر والظاهر والباطن فلما ذكر ذلك فى عالم الشهادة
استبعد منه ذلك وقيل له كيف يكون هو الاول والاخر وهما وصفان
متناقضان وكيف يكون هو الظاهر والباطن والاول ليس باخر والظاهر
ليس بباطن فقال هو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه الكل على
ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه
فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك
الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر فى المشاهدة واول فى الوجود وهو باطن
بالاضافة الى العاكفين فى عالم الشهادة الطالبين لادراكه بالحواس الخمس
ظاهر بالنسبة الى من يطلبه فى السراج الذى اشتعل فى قلبه بالبصيرة
الباطنة النافذة فى عالم الملكوت فهذا كان توحيد السالكين لطريق التوحيد

فى الفعل عنى من انكشف ان الفاعل واحد فان قلت فمثل هذا التوحيد الاعتقادى
هل يصلح ان يكون عمادا للتوكل واصلا فيه فاقول نعم فان الاعتقاد اذا قوى
عمل عمل الكشف فى اثارة الاحوال الا انه فى الغالب يضعف ويتسارع اليه
الاضطراب والتزلزل ولذلك يحتاج صاحبه الى متكلم يحرسه بكلامه او الى
ان يتعلم هو الكلام ليحرس به العقيدة التى تلقفها من استاذه او من ابويه
او من اهل بلده واما الذى شاهد الطريق وسلك بنفسه فلا يخاف عليه
شئ من ذلك بل لو كشف الغطا لما ازداد يقينا وان كان يزداد وضوحا
كما ان الذى يرى انسانا فى وقت الاسفار لا يزداد يقينا عند طلوع الشمس
بانه انسان ولكن يزداد وضوحا فى تفصيل خلقته واما مثال المكاشفين
والمعتقدين الا كسحرة فرعون مع اصحاب السامرى فان سحرة فرعون
لما ان كانوا مطلعين على منتهى تاثير السحر لطول مشاهدتهم وتجربتهم
رأوا من موسى عليه السلام ما جاوز حدود السحر انكشف لهم حقيقة
الامر فلم يكترثوا بقول فرعون لاقطعن ايديكم وارجلكم بل قالوا لن نؤثرك
على ما جاءنا من البينات والذى فطرنا فاقض ما انت قاض انما تقضى
هذه الحيوة الدنيا فان البيان والكشف يمنع التغير واما اصحاب السامرى
لما ان كان ايمانهم عن النظر الى ظاهر الثعبان فلما نظروا الى عجل السامرى
وسمعوا خواره تغيروا وسمعوا قوله هذا الهكم واله موسى ونسوا الا يرجع
اليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا فكل من امن بالنظر الى ثعبان فيكفر
لا محالة اذا نظر الى عجل لان كليهما من عالم الشهادة والاختلاف والتضاد
فى عالم الشهادة كثير واما عالم الملكوت من عند الله فلذلك لا تجد فيه اختلافا
وتناقضا اصلا فان قلت ما ذكرته من التوحيد ظاهر مهما ثبت ان الوسايط

والاسباب

والاسباب مسخرات وكل ذلك ظاهر الا فى حركات الانسان فانه يتحرك ان
شاء ويسكن ان شاء فكيف يكون مسخرا فاعلم انه لو كان مع هذا يشاء
ان شاء ولا يشاء ان لم يرد ان يشاء لكان هذا مزلة القدم وموقع الغلط
ولكن علمت انه يفعل اذا شاء ويشاء شاء ام لم يشاء فليست المشية اليه
اذ لو كانت اليه لافتقرت الى مشية اخرى وتسلسل الى غير نهاية واذا لم
يكن المشية اليه فمهما وجدت المشية التى تصرف القدرة الى مقدورها
انصرفت القدرة لا محالة ولم يكن لها سبيل الى المخالفة فالحركة لازمة ضرورة
بالقدرة والقدرة محركة ضرورة عند انجزام المشية والمشية تحدث
ضرورة فى القلب فهذه ضروريات يترتب بعضها على البعض وليس
للعبد ان يرفع وجود المشية ولا انصراف القدرة الى المقدور بعدها ولا
وجود الحركة بعد بعث المشية للقدرة فهو مضطر فى الجميع فان قلت فهذا
جبر محض والجبر يناقض الاختيار وانت لا تنكر الاختيار فيكون العبد
مجبورا مختارا فاقول لو انكشف لك الغطاء لعرفت انه فى عين الاختيار مجبور
فهو اذن مجبور على الاختيار فكيف يفهم الاختيار فلنشرح الاختيار بلسان
المتكلمين شرحا وجيزا يليق بما نذكر متطفلا وتابعا فان هذا الكتاب لم
نقصد به الا علم المعاملة ولكنى اقول لفظ الفعل من الانسان يطلق على
ثلثة اوجه اذ يقال الانسان يكتب بالاصابع ويتنفس بالحنجرة والرية
ويخرق الماء اذا وقف عليه بجسمه فينسب اليه الخرق للماء والتنفس والكتبة
وهذه الثلاث فى حقيقة الاضطرار والجبر واحد ولكنها تختلف وراء
ذلك فى امور فاعرف لذلك عنها بثلاث عبارات فنسمى خرقه للماء عند وقوعه
على وجهه فعلا طبيعيا ونسمى تنفسه فعلا اراديا ونسمى كتبته فعلا

اختيار والجبر ظاهر فى الفعل الطبيعى لانه مهما وقف على وجه الماء او تخطى
من السطح انخرق الماء والهواء لا محالة به فيكون الخرق بعد التخطى ضروريا
والتنفس فى معناه فان نسبة حركة الحنجرة الى ارادة التنفس كنسبة
انخراق الماء الى ثقل البدن مهما كان الثقل موجودا وجد الانخراق
بعده وليس الثقل اليه كذلك الارادة ليست اليه ولذلك لو قصدت عين
الانسان بابرة طبق الاجفان اضطرارا ولو اراد ان يتركها مفتوحة
لم يقدر مع ان تغميض الاجفان فعل ارادى ولكنه اذا تمثل صورة الابرة
فى مشاهدته بالادراك حدثت الارادة للتغميض ضرورة وحدثت الحركة
بها ولو اراد ان يتركه لم يقدر عليه مع انه فعل بالقدرة والارادة فقد
التحق هذا بالفعل الطبيعى فى كونه ضروريا فاما الثالث وهو الاختيارى
فهو مظنة الالتباس كالكتبة والنطق وهو الذى يقال فيه ان شاء فعل
وان شاء لم يفعل وتارة يشاء وتارة لا يشاء فيظن من هذا ان الامر اليه
وهذا للجهل بمعنى الاختيار فلنكشف عنه وبيانه ان الارادة تتبع العلم
الذى يحكم بان الشئ موافق لك والاشيا تنقسم الى ما يحكم به مشاهدتك
الظاهرة او الباطنة بانه يوافقك من غير تحير وتردد العقل فيه فالذى
يقطع به من غير تردد ان تقصد عينك مثلا بابرة او بدنك بسيف فلا
يكون فى علمك تردد فى ان دفع ذلك خير لك وموافق فلا جرم تنبعث الارادة
بالعلم والقدرة بالارادة وتحصل حركة الاجفان بالدفع وحركة اليد بدفع
السيف وذلك من غير روية وفكرة ويكون ذلك بالارادة ومن الاشياء
ما يتوقف التمييز والعقل فيه فلا يدرى انه موافق ام لا فيحتاج الى روية
وفكر حتى يتبين ان الخير فى الفعل او الترك فاذا حصل بالفكر والروية

والعلم بان احدهما خير التحق ذلك بالذى يقطع به من غير روية وفكر وانبعث
الارادة ههنا كما تنبعث لدفع السيف والسنان فاذا انبعثت لفعل ما
ظهر للعقل انه خير سميت هذه الارادة اختيارا مشتقا من الخير اى
هو انبعاث الى ما ظهر للعقل انه خير وهو عين تلك الارادة ولم ينتظر
فى انبعاثها الى ما انتظرت تلك الارادة وهو ظهور خيرية الفعل فى حقه
الا ان الخيرية فى دفع السيف ظهرت من غير روية بل على البديهة وهذا
افتقر الى الروية فالاختيار عبارة عن ارادة خاصة وهى التى انبعثت
باشارة العقل فيما له فى ادراكه توقف وعن هذا قيل العقل يحتاج اليه
للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين ولا يتصور ان تنبعث الارادة
الا بحكم الحس او التخيل او بحكم جزم من العقل ولذلك لو اراد الانسان
ان يحز رقبة نفسه مثلا لم يمكنه لا لعدم القدرة فى يده او لعدم السكين
ولكن لفقد الارادة الداعية المشخصة للقدرة وانما فقدت الارادة
لانها تنبعث بحكم العقل او الحس بكون الفعل موافقا وقتله نفسه
ليس موافقا له فلا يمكنه مع قوة الاعضاء ان يقتل نفسه الا اذا كان
فى عقوبة مولمة لا تطاق فان العقل ههنا يتوقف فى الحكم ويتردد
لانه تردد بين شر الشرين فان ترجح له بعد الروية ان ترك القتل اقل
شرا لم يمكنه قتل نفسه وان حكم بان القتل اقل شرا وكان حكمه جزما لا ميل
فيه ولا صارف منه انبعثت الارادة والقدرة واهلك نفسه كالذى
تبع بالسيف للقتل فانه يرمى نفسه من السطح مثلا وان كان مهلكا
ولا يبالى ولا يمكنه ان لا يرمى نفسه ولو كان يتبع بضرب خفيف فاذا انتهى
الى طرف السطح حكم العقل بان الضرب اهون من الرمى فوقفت اعضاؤه

فلا يمكنه ان يرمى نفسه ولا تنبعث له داعية البتة لان داعية الارادة
مسخرة بحكم العقل والحس والقدرة مسخرة للداعية والحركة مسخرة للقدرة
والكل يصدر بالضرورة فيه من حيث لا يدرى فانما هو محل ومجرى لهذه
الامور فاما ان يكون منه فكلا ولما فاذن معنى كونه مجبورا ان جميع ذلك
حاصل فيه من غيره لا منه ومعنى كونه مختارا انه محل لارادة حدثت فيه
جبرا بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا وحدث الحكم ايضا جبرا فاذن هو مجبور
على الاختيار ففعل النار فى الاحراق مثلا جبر محض وفعل الله اختيار محض
وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين فانه جبر على الاختيار فطلب اهل
الحق لهذا عبارة ثالثة لما ان كان فنا ثالثا واتبعوا فيه بكتاب الله فسموه
كسبا وليس مناقضا للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه
وفعل الله سمى اختيارا بشرط ان لا يفهم من الاختيار ارادة بعد تردد وتحير
فان ذلك فى حقه محال وجميع الالفاظ المذكورة فى اللغات لا يمكن ان يستعمل
فى حق الله تعالى الا على نوع من الاستعارة والتجوز فان قلت فهل تقول ان
العلم ولد الارادة والارادة ولدت القدرة والقدرة ولدت الحركة وان كل متاخر
حدث من المتقدم فان قلت ذلك فقد حكمت بحدوث شى لا من قدرة الله وان
ابيت ذلك فما معنى ترتب البعض من هذا على البعض فاعلم ان القول بان بعض
ذلك حدث من بعض جهل محض سواء عبر عنه بالتولد او بغيره بل حوالة جميع
ذلك على المعنى الذى يعبر عنه بالقدرة الازلية وهو الاصل الذى لم يقف
عليه كافة الخلق الا الراسخون فى العلم فانهم وقفوا على كنه معناه والكافة
وقفوا على مجرد لفظه مع نوع تشبيه لقدرتنا وهو بعيد عن الحق وبيان ذلك
يطول ولكن لبعض المقدورات مترتبة على البعض فى الحدوث ترتب المشروط

على الشرط

على الشرط فلا يصدر من القدرة الازلية ارادة الا بعد علم ولا علم الا بعد حيوة
ولا حيوة الا بعد محل وكما لا يجوز ان يقال الحيوة حصلت من الجسم الذى هو
شرط الحيوة فكذلك فى ساير درجات الترتيب ولكن بعض الشروط مما ظهر
للعامة وبعضها لم يظهر الا للخواص المكاشفين بنور الحق والا فلا يتقدم
متقدم ولا يتاخر متاخر الا بالحق واللزوم وكذلك جميع افعال الله تعالى
ولولا ذلك لكان التقديم والتاخير عبثا يضاهى فعل المجانين تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا والى هذا اشار قوله تعالى وما خلقنا السموات والارض
وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق فكل ما بين السماء والارض حادث
على ترتيب واجب وحق لازم لا يتصور ان يكون الا كما حدث وعلى الترتيب
الذى وجد فما تاخر متاخر الا لانتظار شرطه والمشروط قبل الشرط
محال والمحال لا يوصف بكونه مقدورا فلا يتاخر العلم عن النطفة الا لفقد
شرط الحيوة ولا تتاخر عنها الارادة بعد العلم الا لفقد شرط العلم وكل
ذلك على منهاج الواجب وترتب الحق ليس فى شى من ذلك لعب واتفاق
بل كل ذلك بحكمة وتدبير وتفهيم ذلك عسير ولكنا نضرب لتوقف المقدور
مع وجود القدرة على وجود الشرط مثلا يقرب مبادى الحق من الافهام
الضعيفة وذلك بان نقدر انسانا محدثا قد انغمس فى ماء الى رقبته فالحدث
لا يرتفع عن اعضائه وان كان الماء هو الذى يرفع الحدث وهو ملاق له
فقدر القدرة الازلية حاضرة ملاقية للمقدورات متعلقة بها ملاقاة
الماء للاعضاء ولكن لا يحصل بها المقدور كما لا يحصل رفع الحدث بالماء
انتظارا للشرط وهو غسل الوجه فاذا وضع الواقف فى الماء وجهه على الماء
عمل الماء فى ساير الاعضاء وارتفع الحدث فربما يظن الجاهل ان الحدث

ارتفع عن اليد برفعه عن الوجه لانه حدث عقيبه اذ تقول كان الماء
ملاقيا ولم يكن رافعا والماء لم يتغير عما كان فكيف حصل منه ما لم يحصل
من قبل بل حصل ارتفاع الحدث من اليد عند غسل الوجه هو الرافع للحدث
عن اليد وهذا جهل يضاهي ظن من يظن ان الحركة تحصل بالقدرة والقدرة
بالارادة والارادة بالعلم وكل ذلك خطا بل عند ارتفاع الحدث عن الوجه
ارتفع الحدث عن اليد بالماء الملاقي لها لا بغسل الوجه والماء لم يتغير
واليد لم تتغير ولم يحدث فيهما شئ ولكن حدث وجود الشرط فظهر اثر
العلة فهكذا ينبغي ان يفهم صدور المقدورات من القدرة الازلية
مع ان القدرة قديمة والمقدورات حادثة وهذا قرع باب لعالم آخر من
عوالم المكاشفات فلنترك جميع ذلك فان مقصودنا التنبيه على طريق
التوحيد في الفعل وان الفاعل بالحقيقة واحد فهو المخوف والمرجو وعليه
الاعتماد والتوكل ولم نقدر على ان نذكر من بحار التوحيد الا قطرة من بحر المقام
الثالث من مقامات التوحيد واستيفاء ذلك محال وكل ذلك ينطوي
تحت قولك لا اله الا الله وما اخف مؤنتها على اللسان وما اسهل اعتقاد
مفهوم لفظها على القلب وما اعز حقيقتها عند العلماء الراسخين فكيف
عند غيرهم فان قلت فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ومعنى التوحيد ان لا فاعل
الا الله ومعنى الشرع اثبات الافعال للعباد فان كان العبد فاعلا فكيف يكون
الله فاعلا وان كان الله فاعلا فكيف يكون العبد فاعلا ومفعول بين
فاعلين غير مفهوم فاقول نعم ذلك غير مفهوم اذا كان للفاعل معنى واحد
وان كان له معنيان ويكون الاسم مجملا مرددا بينهما لم يتناقض كما يقال قتل
الامير فلانا ويقال قتله الجلاد ولكن الامير قاتل بمعنى والجلاد بمعنى آخر

فكذلك العبد فاعل بمعنى والله فاعل بمعنى فارتبطت القدرة بالارادة
والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبط بقدرة الله ارتباط
المعلول بالعلة وارتباط المخترع بالمخترع وكل ما له ارتباط بقدرة فان
محل القدرة يسمى فاعلا له كيف ما كان الارتباط كما يسمى الجلاد قاتلا والامير
قاتلا لان القتل ارتبط بقدرتهما ولكن على وجهين مختلفين فلذلك سمي
فعلا لهما فكذلك ارتباط المقدور بين القدرتين ولاجل توافق ذلك وتطابقه
نسب الله تعالى الافعال في القرآن مرة الى الملائكة ومرة الى العباد ونسبها
بعينها مرة اخرى الى نفسه فقال تعالى في الموت قل يتوفاكم ملك الموت
الذي وكل بكم ثم قال الله يتوفى الانفس حين موتها وقال تعالى افرايتم ما
تحرثون اضاف ذلك الينا ثم قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض
شقا فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا وقال تعالى فارسلنا
اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ثم قال فنفخنا فيها من روحنا وكان
النافخ جبريل وكما قال فاذا قراناه فاتبع قرانه قيل في التفسير معناه اذا
قراه عليك جبريل وقال تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم اضاف القتل
اليهم والتعذيب الى نفسه والتعذيب هو عين القتل بل صرح وقال
فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وقال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
وهو جمع بين النفي والاثبات ظاهرا ولكن معناه اذ رميت بالمعنى الذي
يكون العبد به راميا به فما رميت بالمعنى الذي يكون الرب به راميا اذ
هما معنيان مختلفان وقال تعالى الذي علم بالقلم ثم قال الرحمن وقال علمه البيان
وقال ان علينا بيانه وقال افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخا لقون
ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في وصف ملك الارحام انه يدخل

الرحم فياخذ النطفة فى يده ثم يصورها جسدا فيقول يا رب اذكر ام انثى
اسوى ام معوج فيقول الله ما شاء ويخلق الملك وفى لفظ اخر يصور الملك
ثم ينفخ فيها الروح بالسعادة او بالشقاوة وقد قال بعض السلف ان
الملك الذى يقال له الروح هو الذى يولج الارواح فى الاجساد وانه يتنفس
بوصفه فيكون كل نفس من انفاسه روحا يلج فى جسم ولذلك سمى روحا
وما ذكره من مثل هذا الملك وصفته فهو حق يشاهده ارباب القلوب ببصايرهم
فاما كون الروح عبارة عنه فلا يمكن ان يعلم الا بالنقل والحكم به دون النقل
تخمين مجرد وكذلك ذكر الله تعالى فى القرآن الادلة والايات فى الارض والسموات
ثم قال اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد وقال شهد الله انه لا اله الا هو
فبين انه الدليل على نفسه وليس ذلك بمتناقض بل طرق الاستدلال
مختلفة فكم من طالب عرف كل الموجودات بالله كما قال بعضهم عرفت ربى
بربى ولولا ربى لما عرفت ربى وهذا معنى قوله اولم يكف بربك انه على كل شىء
شهيد وقد وصف الله نفسه بانه المحيى والمميت ثم فوض الموت والحيوة
الى ملكين ففى الخبر ان ملكى الموت والحيوة تناظرا فقال ملك الموت انا اميت
الاحياء وقال ملك الحيوة انا احيى الاموات فاوحى الله تعالى اليهما كونا على
عملكما وما سخرتما له من الصنع وانا المميت والمحيى لا مميت ولا محيى سواى
فاذن الفعل يستعمل على وجوه مختلفة فلا تتناقض هذه المعانى اذا فهمت ولذلك
قال صلى الله عليه وسلم للذى ناوله التمرة خذها لو لم تاتها لاتتك اصنع
الاتيان اليه والى التمرة ومعلوم ان التمرة لا تاتى على الوجه الذى ياتى الانسان
اليها ولذلك لما قال التائب اتوب الى الله ولا اتوب الى محمد قال صلى الله عليه
وسلم عرف الحق لاهله فكل من اضاف الكل الى الله تعالى فهو المحقق الذى

عرف الحق والحقيقة لاهله ومن اضاف الى غيره فهو المتجوز المستعير فى كلامه
وللتجوز وجه كما ان للحقيقة وجها واسم الفاعل وضعه واضع اللغة
للمخترع ولكن ظن ان الانسان مخترع بقدرته فسماه فاعلا بحركته وظن
انه تحقيق وتوهم ان نسبته الى الله تعالى على سبيل المجاز مثل نسبة القتل
الى الامير فانه مجاز بالاضافة الى نسبته الى الجلاد فلما انكشف الحق لاهله
عرفوا ان الامر بالعكس وقالوا ان كان الفاعل قد وضعته ايها اللغوى
للمخترع فلا فاعل الا الله فالاسم له بالحقيقة ولغيره بالمجاز اى تجوزيه عما وضعه
اللغوى له ولما جرى حقيقة المعنى على لسان بعض الاعراب قصدا او اتفاقا
صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام اصدق بيت
قالته العرب قول لبيد • الا كل شىء ما خلا الله باطل •
اى كل ما لا قوام له بنفسه وانما يقوم بغيره فهو باعتبار نفسه باطل فانما
هو حقيقة بغيره لا بنفسه فاذن لا حق بالحقيقة الا القيوم الحى الذى ليس
كمثله شىء وهو السميع البصير فانه قايم بذاته وكل ما سواه قايم بقدرته فهو
الحق وما سواه باطل ولذلك قال سهل يا مسكين كان ولم تكن ويكون ولا تكون
فلما كنت اليوم صرت تقول انا وانا كن الان كما لم تكن فانك اليوم كما كنت فان
قلت فقد ظهر ان الكل جبر فما معنى الثواب والعقاب والغضب والرضا وكيف
غضبه على فعل نفسه فاعلم ان معنى ذلك قد اشرنا اليه فى كتاب الشكر
فلا نطول باعادته فهذا هو القدر الذى ذاتينا الرمز اليه من التوحيد
الذى يورث حال التوكل ولا يتم هذا الا بالايمان بالرحمة والحكمة فان التوحيد
يورث النظر الى مسبب الاسباب والايمان بالرحمة وسعتها هو يورث
الثقة بمسبب الاسباب ولا يتم حال التوكل كما سياتى الا بالثقة بالوكيل

وطمانينة القلب الى حسن نظر الكفيل وهذا الايمان ايضا باب عظيم من ابواب
الايمان وطريق حكاية المكاشفين فيه تطول فلنذكر حاصله ليعتقده
الطالب لمقام التوكل اعتقادا قاطعا لا يسترِيب فيه وهو ان يصدق
تصديقا يقينيا لا ريب فيه ولا ضعف ان الله عز وجل لو خلق الخلايق
كلهم على عقل اعقلهم وعلم اعلمهم وخلق لهم من العلم ما تحتمله نفوسهم
وافاض عليهم من الحكمة ما لا منتهى لوصفه ثم زاد مثل عدد جميعهم
علما وحكمة وعقلا ثم كشف لهم عواقب الامور واطلعهم على اسرار الملكوت
وعرفهم دقايق اللطف وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخير والشر
والنفع والضر ثم امرهم ان يدبروا الملك والملكوت بما اعطوا من العلوم
والحكم لما اقتضى تدبيرهم جميعا مع التعاون والتظاهر عليه ان يزاد
فيما دبر الله سبحانه الخلق به في الدنيا والاخرة جناح بعوضة ولا ان
ولا ان ينقص منها جناح بعوضة صح
يرفع فيها ذرة او يخفض ذرة ولا ان يدفع مرضا وعيبا ونقصا وفقرا
او ضرا عمن بلي به ولا ان يزال صحة او كمالا وغنى او نفعا عمن انعم عليه بل
كل ما خلقه الله تعالى من السموات والارض ان رجعوا فيها البصر وطولوا
فيها النظر لم يروا فيها تفاوتا ولا فطورا وكل ما قسم الله تعالى بين عباده
من رزق واجل وسرور وفرح وعجز وقدرة وايمان وكفر وطاعة ومعصية
فكله عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه بل هو على الترتيب الواجب
الحق على ما ينبغي وكما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي وليس في الامكان اصلا
احسن منه ولا اتم ولا اكمل ولو كان وادخره مع القدرة ولم يفعله لكان
بخلا يناقض الجود وظلما يناقض العدل ولو لم يكن قادرا لكان عجزا يناقض
الالهية بل كل فقر وضر في الدنيا فهو نقصان من الدنيا وزيادة في الاخرة

وكل

نقص بالاضافة الى شخص فهو نعيم بالاضافة الى غيره اذ لولا الليل لما عرف
قدر النهار ولولا المرض لم تتنعم الاصحا بالصحة ولولا النار لما يعرف اهل
الجنة قدر النعمة وكما ان فدا ارواح الانس بارواح البهايم وتسليطهم
على ذبحها ليس بظلم بل تقديم الكامل على الناقص عين العدل فكذلك تفخيم
النعم على سكان الجنان بتعظيم العقوبة على اهل النار فدآء لاهل الايمان
باهل الكفر عين العدل ولو لم يخلق الناقص لا يعرف الكامل ولولا خلق
البهايم لما ظهر شرف الانسان فان الكمال والنقص يظهر بالاضافة
فمقتضى الجود والحكمة خلق الكامل والناقص جميعا وكما ان قطع اليد اذا
تاكلت ابقآء على الروح عدل لانه فدا كامل بناقص فكذلك الامر في التفاوت
الذي بين الخلق في القسمة في الدنيا والاخرة فكل ذلك عدل لا جور فيه
وحق لا لعب فيه وهذا الان بحر عظيم مضطرب الامواج فيه غرق طوايف
من القاصرين ووراء هذا البحر سر القدر الذي تحير فيه الاكثرون ومنع
عن افشايه المكاشفون والحاصل ان الخير والشر مقضي به وقد صار ما
قضي به واجب الحصول بعد سبق المشية فلا راد لحكمه ولا معقب لقضائه
وامره بل كل صغير وكبير مستطر وحصوله بقدر معلوم منتظر وما اصابك
لم يكن ليخطيك وما اخطاك لم يكن ليصيبك ولنقتصر على هذه المرامز من
علوم المكاشفة • الى هنا من احياء العلوم من اوايل كتاب التوحيد والتوكل
وهو الكتاب الخامس من ربع المنجيات

الصفة

في الاصل مصدر وصفت الشيء اذا ذكرته بمعان فيه لكن جعل في الاصطلاح
عبارة عن كل امر زايد على الذات يفهم في ضمن فهم الذات ثبوتيا كان

او سلبيًا فيدخل فيه الالوان والاكوان والاصوات والادراكات وغير
ذلك والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتيه وتلك
النسبة اذا اعتبرت من جانب الموصوف يعبر عنها بالاتصاف واذا
اعتبرت من جانب الصفة يعبر عنها بالقيام والصفة تقوم بالموصوف
والوصف يقوم بالواصف فقول القايل زيد عالم وصف لزيد لا صفة له
وعلمه القايم به صفته لا وصفه وقد يطلق الوصف ويراد به الصفة
وبهذا لا يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك ان الوصف مصدر وصفه اذا ذكر
ما فيه والصفة عند اهل الحق هي ما وقع الوصف مشتقا منها
وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحو ذلك فالمعنى بالصفة
ليس الا هذا المعنى والمعنى بالوصف ليس الا ما هو دال على هذا المعنى
بطريق الاشتقاق ولا يخفى ما بينهما من التغاير في الحقيقة والتنافي في
الماهية ولا يلزم من كون الشي صفة وثابتا له كونه موجودا وثابتا
في نفسه مطلقا ولا يلزم ان يكون للواجب تعالى صفات موجودات
ازلية مع انه ليس كذلك عقلا ونقلا والصفة النفسيه هي التي لا يحتاج
وصف الذات بها الى تعقل امر زايد عليها كالانسانيه والحقيقة والوجود
والشيئيه للانسان ويقابلها الصفة المعنوية التي يحتاج وصف الذات
بها الى تعقل امر زايد عليها كالتحيز والحدوث والصفة الثبوتيه هي
ان يشتق للموصوف منها اسم والصفة السلبية هي ان يمتنع الاشتقاق
لغيره وبعبارة اخرى الصفة السلبيه هي التي اتصف بها الذات من غير
قيام معنى به كالعلم والقدرة والارادة والكلام واختلف عبارات الاصحاب
في الصفة النفسيه عبارة عن كل صفة بناء على اختلافهم في

الاحوال فمن مال الى نفي الاحوال وهم الاكثرون وهو الاصح قالوا الصفة
النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتيه راجعة الى نفس الذات لا الى معنى
زايد عليها ومنهم من قال صفة النفس كل صفة دل الوصف بها
على الذات دون معنى زايد عليها والمال واحد ومن مال الى القول
بالاحوال فعنده صفات النفس احوال زايدة على وجود النفس ملازمة
لها واولى العبارة بهذا المذهب ما ذكره بعضهم من ان الصفة النفسية
عبارة عن كل صفة ثبوتيه زايده على الذات لا يصح توهم انتفائها
مع بقاء الذات الموصوف بها واما الصفة المعنوية فعبارة عن كل
صفة ثبوتيه دال الوصف بها على معنى زايد على الذات ثم اختلف اصحابنا
فمن قال بالاحوال قسم الصفة المعنوية الى معلله كالعالمية والقادرية
ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة ونحوهما ومن انكر الاحوال انكر
الصفات المعلله ولم يجعل كون العالم عالما والقادر قادرا زايدا على قيام
العلم والقدرة بذاته ثم ان صفاته تعالى ترجع الى سلب واضافة او مركب
منهما فالسلب كالقديم فانه يرجع الى سلب العدم اولا او الى نفي الشبيه
ونفي الاولية عنه وكالواحد فانه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه
لا قولا ولا فعلا والاضافة كجميع صفات الافعال والمركب منهما
كالمريد والقادر فانهما مركبان من العلم والاضافة الى الخلق وصفات
الذات هي ما لا يجوز ان يوصف الذات بضدها كالقدرة والعزة وصفات
الفعل هي ما يجوز ان يوصف الذات بضدها كالقدرة والعزة كالرحمة
والغضب وعند المعتزلة ان ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات
الذات كالعلم وكذا في ساير صفات الذات وما يثبت وينفى فهو من صفات

الفعل كالخلق والارادة والرزق والكلام مما يجرى فيه النفى والاثبات
وعند الاشعرية ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات كما
فى نفى الحياة والعلم وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل
كالاحياء والاماتة والخلق والرزق فعلى هذا الحد الارادة والكلام من
صفات الذات لاستلزام نفى الارادة الجبر والاضطرار ونفى الكلام
الخرس والسكوت ولا حاجة على اصلنا الى الفرق لان جميع صفاته ازلية
قائمة بذات الله تعالى وصفات الافعال عند البعض نفس الافعال وعندنا
لا بل منشاؤها والحلف بصفات الذات دون صفات الفعل فعلى هذا
القياس يكون وعلم الله يمينا لكنه ترك لمجيئه بمعنى المعلوم ومشايخ ما وراء
النهر على ان الحلف بكل صفة تعارف الناس الحلف بها يمين والا فلا
ومن الصفات ما حصل لله وللعبد ايضا حقيقة ومنها ما يقال لله
بطريق الحقيقة وللعبد بطريق المجاز ومنها ما يقال لله بطريق الحقيقة
ولا يقال للعبد لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لعدم حصوله للعبد
حقيقة وصورة وقد يطلق بعض الاشياء على العبد حقيقة وعلى البارى
مجازا كالاستواء والنزول وما اشبههما فاعلم ان الظاهرين من المتكلمين
لما حصروا طريق كمال المعرفة للمكلفين بمعرفة جميع صفات البارى بالاستدلال
بالافعال والتنزيه عن النقايص اذ لا يتيسر ذلك الا بذلك مع ان السمع طريق
آخر فى اثباتها حصروا ايضا الصفات بالسبعة او الثمانية مع البقاء عند
الاشعرية ومع التكوين عند الماتريدية والسلبيات كالقدوسية والعزة
الى خمسة عشر على المختار والاضافيات كالعلو والاولية والآخرية الى
عشرين على المختار ايضا ولولا الظواهر بذكر لوازمها التى اثبتها الاشعرى

لكل

لكل صفة تستحيل حقيقتها على الله فانها تفسر بلوازمها فعلى العرش
استوى بمعنى اعتدل اى قام بالعدل ولا اعلم ما فى نفسك اى ما فى غيبك
وسرك وابتغاء وجه ربه اى اخلاص النية ويبقى وجه ربك يعنى الذات
ومجموع الصفات اذ البقاء لا يختص بصفة دون صفة فثمة وجه الله
اى الجهة التى امرنا بالتوجه اليها تجرى باعيننا اى بحفظنا ورعايتنا
والعرب تقول فلان بمرأى من فلان ومسمع اذا كان ممن يحيط به
حفظه ورعايته والفضل بيد الله اى بقدرته واليدين استعارة
لنور قدرته القائم بصفة فضله ولنورها القائم بصفة عدله ويقال
فلان فى يد فلان اذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه وقبضته
وعلى هذا يحمل حديث قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن
وفائدة التخصيص بذكر خلق آدم النبى عليه السلام مع ان سائر المخلوقات
مخلوقة بالقدرة القديمة ايضا هى التشريف والاكرام كما خصص المؤمنين
بالعباد والاضافة بالعبودية الى نفسه كعيسى عليه السلام والكعبة
المشرفة ولا تقدموا بين يدى الله هو مجاز عن مظهر حكمه ومجازاته ويكشف
الساق كناية عن الشدة والهول وفى جنب الله اى فى طاعته وحقه
ونحن اقرب اى بالعلم والفوقية العلو من غير جهة وجاء ربك اى امره اذهب
انت وربك اى بربك اى بتوفيقه وقوته ومن عنده اشارة الى التمكن
والزلفى والرفعة وهو الله فى السموات والارض اى معبود فيهما والعالم
بما فيهما الله نور السموات والارض اى منورهما وجميع الاعراض النفسانية
لها اوايل ولها غايات فاتصاف البارى بها انما باعتبار الغاية كالترك
فى الاستحياء والسبب كارادة الانتقام فى الغضب او المسبب عنه كالانعام

نعم الاان استرسال التاويل على التفصيل لجمهور الاشاعرة غير ظاهر
فى جميع تلك الصفات بل هو مود الى ابطال الاصل للعجز عن ادراكها بلا
كيفيات وخلاف لما عليه السلف من التوقف فى المتشابهات قال الامام
فى الفقه الاكبر ولا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين ولا يقال ان يده
قدرته او نعمته لان فيه ابطال الصفة لكن يده صفته بلا كيف انتهى
وفيه اشاره الى وجوب التاويل الاجمالى فى الظواهر الموهمة والى منع التاويل
التفصيلى فيها بالارجاع الى ما ذكره والى التفويض بعد الحمل على المعنى
المجازى على الاجمال فى التاويل وتعالى الله عما يقال هو جسم لا كالاجسام
وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى حيزها
كما هو مذهب الهيصمية من المشبهة المتسترين بالبلكفة وقد اتفق الائمة
ﻙ قال ابن الهمام على اكفار المجسمة المصرحين بكونه جسما وتضليل المتسترين
بالبلكفة وقال ابن الهمام وقيل يكفر بمجرد اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى
وهو حسن بل هو اولى بالتكفير ومهما ثبت من الكمالات شاهدا فلا مانع
من القول باثباتها غايبا لكن بشرط انتفاء الاسباب المقترنة بها فى
الشاهد الموجبة للحدوث والتجسيم ونحو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى
اذ لا يتصف موجود مثل اتصافه تعالى وان كان بعض الموجودات مظهرا
كاملا بحيث يتصف ببعض صفاته لكن يغيب تحت سرادقات جلاله بحيث
لا يبقى له اثر من الهوية وما زعموا ان العبد يصير باقيا ببقاء الحق سميعا
بسمعه بصيرا ببصره فخروج عن الدين وما روى فى الخبر فاذا احببته
كنت له سمعا وبصرا فبى يسمع وبى يبصر فلا احتجاج لهم فى ظاهره اذ ليس
فيه انه يسمع بسمعى ويبصر ببصرى بل المحمل له هو ان كمال الاعراض عما سوى

الله وتمام التوجه الى حضرته بان لا يكون فى لسانه وقلبه ووهمه وسره
غيره تعالى ينزل منزلة المشاهدة فانه اذا ترسخت هذه الحالة تسمى مشاهدة
تشبيها لها بمشاهدة البصر اياه واستعمال القلب والقالب فيه باعتبار ذلك
فلا يسمع ولا يبصر الا ما يستدل به على الصانع وقدرته وعظمته وكبريائه

التحقيق فى هذا المقام

هو ان القرب الحاصل للانسان الكامل اما قرب النوافل واما قرب الفرائض
وفى هذا المقام الاول سير الانسان سير محبى وسلوكه متقدم على خدمته
والفعل مضاف اليه لكن به تعالى كما فهم من الحديث من اثبات السمع
والبصر له وغير ذلك لكن به تعالى وفى المقام الثانى سيره هناك سير
محبوبى وخدمته متقدمة على سلوكه والفعل مضاف الى الحق فى
مظهرية العبد كما قال عليه السلام ان الله تعالى قال بلسان عبده سمع
الله لمن حمده ثم اعلم ان عامة محققى اهل السنة على ان صفات الله زائدة
على الذات وان بعضها ليست عين البعض الاخر من الصفات بل الصفات
بعضها مع بعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود
والاشعرى واتباعه على انها دون الوجود لا عين الذات ولا غيرها
واما وجود الواجب بل وجود كل شى هو عين ذاته ذهنا وخارجا
على ما هو الظاهر من مذهب الاشعرى والحسن البصرى من المعتزلة
واما الفلاسفة وساير المعتزلة والنجارية فهم لا يثبتون لله صفة
اصلا اى صفة كانت من صفات الذات او الفعل ويقولون انه تعالى
واحد من جميع الوجوه وفعله وقدرته وحياته هو حقيقته وعينه
وذاته والقايلون بانفكاكها عن الذات كصفات المخلوقين هم المشبهة

من الكرامية والحشوية وعند الاشعرية صفات الذات قديمة قايمة
بذات الله كالعلم والقدرة والارادة واما صفات الفعل كالتكوين والاحيا،
والاماتة فليست قايمة بذات الله تعالى وقال بعض الفضلا كل ذات قامت
بها صفات زايدة عليها فالذات غير الصفات وكذا كل واحدة من الصفات
غير الاخرى اذ اختلفا بالذات بمعنى ان حقيقة كل واحد والمفهوم منه
عند انفراده غير مفهوم الاخر لا محالة وان كانت الصفات غير ما قامت
به الذات فاقول بانها غير مدلول الاسم المشتق منها او ما وضع لها وللذات
من غير اشتقاق وذلك من صفة العلم بالنسبة الى مسمى العالم او مسمى الاله
فعلى هذا وان صح القول بان علم الله غير ما قام به الذات لا يصح ان يقال
ان علم الله غير مدلول اسم الله او عينه اذ ليس هو عين مجموع الذات مع
الصفات ولعل هذا ما اراده بعض الحذاق من الاصحاب من ان الصفات
المفتقرة لا هي هو ولا هي غيره ثم ان صفات الله تعالى قديمة ولا شي
من القديم يحتاج الى الموجد لان الموجد من يعطي وجودا مستقلا واحتياج
صفات الله الى الموجد مع قدمها بمعنى انها تحتاج الى الذات لتقوم به لا
بمعنى ان الذات يعطيها وجودا مستقلا اذ ليس لها وجود مستقل اما
عندنا فلان الصفات غير الذات لا عينها فاحتياجها الى الذات في قيامها
بها لكونها ليست عين الذات في العقل لا في وجودها الخارجي لكونها
في الوجود الخارجي ليست غيرها واما عند الفلاسفة والمعتزلة فكما
عرفت فيما تقدم ان الصفات عندهم عين الذات واما عند من يقول
ان الصفات مغايرة للذات فمعنى الوجود هو المستقل الوجود المنفصل
عن الذات فوجود الصفة يكون غير وجود الموصوف لكن الصفة تحتاج

الى الموصوف

الى الموصوف دائما وقال بعض المحققين ان صفات الله ممكنة مع قدمها
لكن كونها مقدورات في غاية الاشكال لما تقرر ان اثر المختار لا يكون الا
حادثا ولهذا اضطروا الى القول بكونه تعالى موجبا بالذات في حق صفاته
كما ذكر في الكتب الكلامية وتصدى بحل هذا الاشكال علامة عصره
ابن الكمال باذ قال ايجاب الصفات مرجعه الى استحالة خلوه تعالى عن
صفات الكمال وايجاب المصنوعات مرجعه الى استحالة انفكاكه عنه
تعالى واضطراره في النفع للغير فذلك كمال ينجبر به ما في عدم القدرة عن
الترك من مظنة النقصان ويربو عليه وهذا نقصان من حيث انه يقدر
على الترك ويضطر في الفعل غير منجبر به وفي شرح الطوالع للقاسم الليثي
السمرقندي وجوب الصفات بذاته تعالى مفهوم من قيامها بذاته تعالى
اذ لو كانت واجبة بذاتها امتنع قيامها بذاته تعالى وكذا لو كانت صادرة
عنه بالاختيار لوجب كونها حادثة وقيام الحوادث بذاته ممتنع ومعنى كون
الصفات واجبة بذاته تعالى كونها لازمة له غير مفتقرة الى غيره وبالجملة
صفات الله غير مقدورة فلا بد من تخصيص الممكنات بما سواها ويمكن
ان يقال حصول ما هو مبدا الكمال للشي بالايجاب من غير توقف بالمشية
ليس بنقص بل نحو كمال مثلا وقوع مقتضيات اعتدال المزاج كحسن الخلق
من كمالات ذاتية وعدم الاختيار فيه كمال لا نقصان وليس في القول
بالامكان كثرة صعوبة سوى مخالفة الادب وايهام ان كل ممكن حادث
ولا يخفى ان كل ما احتاج لسواه حاجة تامة بحيث لا يوجد سواء كان
علة او شرطا لوجوده كالجوهر العرض مثلا لا يمكن وجوده بدونه فيلزم
امكان عدمه بالذات وان لم يكن حادثا وهذا لا محذور فيه من صفات الله

القديمة. قال بعض الافاضل القول بتعدد الواجب لذاته في الصفات في
غاية الصعوبة نعم لكن المراد بالواجب لذاته في الصفات كونها واجبة الوجود
لاجل موصوفها الذي هو الذات الواجب الوجود لا انها واجبة بالذات مقتضية
لوجودها كالذات حتى تستقل وتتعدد بل هي مستندة الى الذات كالمبدأ
لها واستنادها اليه لا بطريق الاختيار الذي يقتضي مسبوقية المقصود
بفائدة الايجاد بل بطريق الايجاب بالنسبة اليها فكما ان اقتضاء ذاته وجوده
جعل وجوده واجبا كذا اقتضاؤه العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا
وكما ان اقتضاء الواجب وجوده يقتضي غناه عن كل موجود سواه كذلك
اقتضاء الذات علمه يقتضي غناء العلم من غيره لعدم التغاير بين الذات
والصفات فايجاب ما ليس بغير كالصفات ليس بنقص بل هو كمال وانما
النقص في ايجاد الغير بالايجاب والله الملهم للصواب. الى هنا من كليات
ابي البقا الكفوي. رحمه الله تعالى رحمة واسعة. حرر برسمها

الاحد

بمعنى الواحد ويوم من الايام واسم لمن يصلح ان يخاطب موضوع للعموم
في النفي مختص بعد نفي محض نحو ولم يكن له كفوا احد ونهي نحو ولا يلتفت
منكم احدا واستفهام يشبههما نحو هل تحس منهم من احد يستوي فيه
الواحد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث وحين اضيف بين اليه او اعيد
اليه ضمير الجمع او نحو ذلك يراد به جمع من الجنس الذي يدل الكلام عليه
فمعنى لا نفرق بين احد من رسله اي بين جمع من الرسل ومعنى فما منكم من
احد اي من جماعة ومعنى لستن كاحد من النساء كجماعة من جماعة
النساء ولا يقع في الاثبات الا مع كل ولا يدخل في الضرب والعدد والقسمة

وفي شي من الحساب قال الازهري هو صفة من صفات الله استأثر بها
فلا يشترك فيها شيء ويأتي في كلام العرب بمعنى الاول كيوم الاحد ومنه
قل هو الله احد في احد القولين وبمعنى الواحد كقولنا ما في الدار احد اي
من يصلح للخطاب والاحد اسم بني لنفي ما يذكر معه من العدد والواحد اسم
بني لمفتتح العدد وهمزته اما اصلية واما منقلبة عن الواو على تقدير
ان يكون اصله وحد وعلى كل من الوجهين يراد بالاحد ما يكون واحدا
من جميع الوجوه لان الاحدية هي البساطة الصرفة عن جميع انحاء التعدد
عدديا او تركيبيا وتحليليا فاستهلاك الكثرة النسبية الوجودية
في احدية الذات ولهذا رجح على الواحد في مقام التنزيه لان الواحدية
عبارة عن انتفاء التعدد العددي فالكثرة العينية وان كانت منتفية
في الواحدية الا ان الكثرة النسبية متعقل فيها ولا يستعمل احد
واحدى الا في التنيف ومضافا فيقال نحو احدهم واحديهن ولا يستعمل واحد
وواحدة في التنيف الا قليلا واتى باحدى الاحدى اي بالامر المنكر العظيم
فان الامر المتفاقم احدى الاحد ويقال ايضا احدى من سبع. من كليات
ابي البقاء الكفوي

الارادة

من الورود
والورود يذكر ويراد به الطلب وهي في الاصل قوة مركبة من شهوة وخاطر
وامل ثم جعلت اسما لنزوع النفس الى شيء مع الحكم فيه انه ينبغي ان يفعل
او ان لا يفعل وفي الانوار هي نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها
عليه ويقال للقوة التي هي مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثاني
قبله وتعريفها بانها اعتقاد النفع او ظنه او هي ميل يتبع ذلك الاعتقاد
او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه انما هو على رأي

المعتزلة والاتفاق على انها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع
وقيل انها معنى ينافي الكراهة والاضطرار فيكون الموصوف بها مختارا
فيما يفعله وقيل انها معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه
لانه لولا الارادة لما كان وقت وجوده اولى من وقت آخر ولا كميته ولا كيفيته
اولى مما سواها والارادة اذا استعمل في الله تعالى يراد بها المنتهى وهو
التخصيص دون المبدا فانه تعالى غني عن معنى النزوع فاذا قيل اراد
كذا فمعناه خصصه بكذا او ليس بكذا قال النجار كونه تعالى مريدا معنى
سلبي ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره وقال بعضهم انه امر ثبوتي
ثم اختلف في معناه فقال بعضهم معناه علم الله باشتمال الفعل على المصلحة
او المفسدة ويسمى هذا العلم بالداعي والصارف وقال بعضهم انه
صفة زايدة على العلم ثم اختلف في تلك الصفة فقال بعضهم ذاتية
وقال بعضهم معنوية وذلك المعنى قديم وهو قول الاشعرية وقال بعضهم
محدث وذلك المحدث اما قايم بالله وهو قول الكرامية وقال بعضهم موجود
لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم واتباعهما ولم يقل احد انه قايم بجسم آخر
والحق ان معنى ارادة الله هو ترجيح احد طرفي المقدور على الآخر وتخصيصه
بوجه دون وجه ومعنى يوجب هذا الترجيح وهي اعم من الاختيار فانه
ميل مع تفضيل فان الارادة صفة زايدة على ذاته تعالى متعلقة على
وفق حكمته التي تخصص وقوع الفعل على وجه دون وجه وحكمته
تعيين علمه المقتضي لنظام العالم على الوجه الاجمل والترتيب الاكمل وانضمامها
مع القدرة هو الاختيار ثم ان ارادته تعالى واحدة قديمة قايمة بذاته
تعالى كعلمه اذ لو تعددت ارادة الفاعل المختار وتعلقها لم يكن واحدا

من جميع

من جميع الجهات ومتعلقه بزمان معين اذ لو تعلقت بزمان معين اذ
لو تعلقت بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه
عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه
خلاف المعتزلة القايلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر يوجب المامور
به كما في القضاء واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا وحدوث التعلق
لا يستلزم حدوث ذات الارادة وقد يقال التعلق ايضا قديم والحادث
ظهوره والتعدد في متعلقات الارادة وتعلقها على نحو تعلق الشمس بما
قابلها واستضاء بها وهو المعنى بسلب النهاية عن ذات واجب الوجود
وكذا في غير الارادة من صفات الذات واما سلب النهاية عنها بالنظر
الى المتعلقات فما يصح ان يتعلق به الارادة من الجايزات فلا نهاية له
بالقوة لا انه غير متناه بالفعل وهذا لا امراء فيه ولا دليل ينافيه
ثم لفظة الارادة تطلق في الشاهد والغايب جميعا ولفظة القصد لا
تطلق الا في الارادة الحادثة

واما المشية

فهي في الاصل ماخوذة من الشيء وهو اسم للموجود وهي كالارادة عند اكثر
المتكلمين لان الارادة من ضرورتها الوجود لا محالة وان كانتا
مختلفتين في اصل اللغة فان المشية الايجاد والارادة طلب الشيء والفرق
بينهما للكرامية فانهم يقولون مشية الله صفة ازلية وارادته صفة
حادثة في ذاته القديم والحق انهما اذا اضيفا اليه تعالى يكونان بمعنى واحد
لان ارادته تعالى من ضرورتها الوجود لا محالة والفرق بينهما في حق العباد
وذلك فيما قالوا لو قال شائي طلاقك فشائت يقع وفي اريدي فارادت
لا يقع وفي قوله تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد رعاية لهذا

الفرق حيث ذكر المشئة عند ذكر الفعل المخصوص بالموجود وذكر الارادة
عند ذكر الحكم الشامل للمعدوم ايضا وفي الزيادات لمحمد رحمه الله في انت طالق
بمشية الله لا يقع كما في ان شاء الله ولمشيئة الله باللام يقع كذا الارادة
واما العلم فانه يقع فيه على الوجهين وقال بعض المتكلمين ومن الفرق
بينهما ان ارادة الانسان قد تحصل من غير ان يتقدمه ارادة الله تعالى
فان الانسان قد يريد ان لا يموت ويابى الله ذلك ومشيته لا يكون الا
بعد مشئة الله لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقال بعضهم
لولا ان الامور كلها موقوفة على مشئة الله وان افعالنا متعلقة بها
وموقوفة عليها لما اجمع الناس على تعليق الاستثناء بها في جميع افعالهم والمشية
ترجح بعض الممكنات على بعض مامورا كان او منهيا حسنا كان او غيره
والارادة قد يراد بها معنى الامر الا ان الامر مفوض الى المامور ان شاء
فعل وان شاء لم يفعل والارادة غير مفوضة الى احد بل يحصل كما اراده
المريد   والشهوة   ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الارادة
وكذلك النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي
الانسان ما لا يريده بل يكرهه وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه ولهذا
قالوا ارادة المعاصي مما يوخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات
الشاقة يواخذ عليها دون النفرة عنها والكراهة طلب الكف عن الفعل
طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلا في الركوع والسجود وهذه الكراهة
تصح ان تجتمع مع الايجاد فيوجد الله تعالى الفعل مع كراهة له اى
مع نهيه عنه واما الكراهة بمعنى عدم ارادة الله للفعل فيستحيل
اجتماعها مع الايجاد لاستحالة ان يقع في ملكه تعالى ما لا يريد وقوعه

واما رضاء الله تعالى فهو ترك الاعتراض لا الارادة كما قالت المعتزلة
فان الكفر مع كونه مراد الله تعالى ليس بمرضي عنده لانه يعترض عليه
ويواخذ به والمحبة والرضى كل منهما اخص من المشيئة فكل رضى ارادة
ولا عكس والاخص غير اللازم ثم الارادة اما ارادة امر وتشريع تتعلق
بالطاعات لا بالمعاصي واما ارادة قضاء وتقدير شاملة لجميع الكائنات
فالاول كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثاني كقوله
تعالى فمن يرد الله ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقد تتعلق الارادة
بالتكليف من الامر والنهي وقد يتعلق بالمكلف به اى ايجاده واعدامه فاذا
قيل ان الشيء مراد قد يراد به التكاليف لا مجيئه وذاته وقد يراد انه
في نفسه هو المراد اى ايجاده واعدامه واحتج اصحابنا بقوله تعالى
قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وانا ان شاء الله لمهتدون على ان
الحوادث بارادة الله وان الامر قد ينفك عن الارادة والا لم يكن للشرط
بعد الامر معنى والحق ان دلالته على ان مراد الله واقع لا ان الواقع ليس
الا مراده ولا ان الامر قد ينفك عن الارادة اذ محل الخلاف هو الامر
التكليفي والامر ههنا للارشاد بدليل اتتخذنا هزوا ثم الدليل على ان
الامر غير الارادة قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ثم قوله ويهدي
من يشاء دليل على ان المصر على الضلالة لم يرد الله رشده وقوله تعالى
لا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم دليل على
صحة تعلق الارادة بالاغواء وان خلاف مراده محال • من كليات ابي
البقا الكفوي   الاستطاعة
استفعال من الطوع وهي عند المحققين اسم للمعاني التي بها يتمكن الانسان

من احداث الفعل وهي اربعة اشياء نية مخصوصة للفاعل وتصور
للفعل ومادة قابلة للتاثير وآلة ان كان الفعل آليا كالكتابة ويضاده
العجز وهو ان لا يجد احد هذه الاربعة وقال بعضهم هو التهيؤ لتنفيذ
الفعل بارادة المختار من غير عايق وفي التعديل وغيره هي جملة ما يتمكن
به العبد عن الفعل اذا انضم اليها اختياره المصالحة للضدين على
البدل وهي المرادة بالنفي في قوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع لا
الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والالات المتقدمة على الفعل
كما في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا لانها كانت ثابتة للكفار وعلم
ان الاستطاعة اي استطاعة كانت هي شرط لصحة اداء الفعل والتي
هي عبارة عن سلامة الاسباب والالات هي شرط لصحة الفعل والاول
يحد بانها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار والثاني معنى لا يمكن
تبيين حده بمعنى يشار اليه سوى انه ليس الا للفعل وهو عرض يخلقه الله
في الحيوان يتمكن به من الفعل والترك وصحة التكليف يعتمد على هذه
الاستطاعة وهي التي مع سلامة الاسباب والالات والجوارح والاعضاء
فالمكلف اذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب يخلق الله القدرة
الحقيقية وقت مباشرته ولا يحصل له ذلك عند عدم سلامة الاسباب
والالات هكذا جرت السنة الالهية فاذا قصد العبد فعل الخير يخلق الله
وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الخير مقارنا له وكذلك
اذا قصد فعل الشر يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة
اكتساب فعل الخير الشر مقارنا له فلما قصد فعل الشر وحصل له
قدرة اكتساب فعل الشر كان العبد مضيعا حصول قدرة فعل الخير حتى

يفعل به الخير فيعذب في الآخرة بسبب تضييع فعل الخير وتحصيله مكانه
فعل الشر ثم ان الاستطاعة التي حصل بها الايمان صلحت له ولا
تصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من قرانها
بالايمان لصلحت له بدلا من صلاحها للايمان وهذا معنى قول ابي حنيفه
رح ان القدرة تصلح للضدين على البدل والدليل عليه هو ان القدرة
لو لم تكن صالحة للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق فان الكافر
مامور بالايمان ولو لم يكن معه القدرة الصالحة للايمان لزم ذلك وكذا
ان كل ما يحصل به شيء ولا يحصل بضده يكون الحاصل به بالطبع
لا بالاختيار كالثلج والنار فالقول بانها لا تصلح للضدين قول بالاضطرار
وقالت الاشعرية وجميع متكلمين اهل الحديث سوى القلانسي ان القدرة
لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان لا تصلح للكفر وكذا على القلب والشيخ
الامام ابو منصور الماتريدي ذكر الاختلاف وذكر الحجج لكل فريق ولم يشتغل
بالجواب عن حجج احد الفريقين ولم يظهر لي الى اي قول يميل واكثر كلامه يدل
على انه يميل الى انها لا تصلح للضدين كما في التسديد والاستطاعة
منها ما يصير به الفعل طايعا له بسهولة والوسع من الاستطاعة
هو ما يسع له فعله بلا مشقة والجهد منها هو ما يتعاطى به الفعل
بمشقة والطاقة منها هي بلوغ غاية المشقة ويقولون فلان لا يستطيع
ان يرقى هذا الجبل وهذا الجمل يطيق للسفر وهذا الفرس صبور على مماطلة
الحضر واستطاعة الاحوال وهي القدرة على الافعال تسمى بالتكليفيه
واستطاعة الاحوال والافعال كلاهما يسمى بالتوفيقيه ونفي الاستطاعة
قد يراد به نفي القدرة والامكان نحو فلا يستطيعون توصية وما استطاعوا

له نقبا وقد يراد به نفي الامتناع نحو هل يستطيع ربك على القرائتين
اي هل يفعل وقد يراد به الوقوع بمشقة وكلفة نحو انك لن تستطيع
معي صبرا وقد فسر رسول الله الاستطاعة بالزاد والراحلة وما
فسر استطاعة السبيل الى البيت باستطاعة الحج فانها لا بد فيها من
صحة البدن ايضا انتهى من ابي البقا

القدرة

هي التمكن من ايجاد شيء وقيل صفة تقتضي التمكن وهي مبدا الافعال
المتضادة على نسبة متساوية فلا يمكن تساوي الطرفين الذي هو
شرط تعلق القدرة الا في الممكن لان الواجب راجح الوجود والممتنع راجح
العدم اعني انه ان شاء ان يفعله يفعله لكن المشيئة ممتنعة اي ليس
من شان القادر ان يشاء والفلاسفة ينكرون القدرة بمعنى صحة
الايجاد والترك بدليل انهم فسروا حياة الباري تعالى بمعنى يصح ان يعلم
ويقدر لا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان القدرة بهذا
المعنى متفق عليه بين الفريقين والقدرة سواء كانت علة تحصيل
الفعل كما هو اختيار صاحب التبصرة او شرط تحصيل الفعل كما هو
اختيار عامة المشايخ تتعلق بالمعدوم ليصير موجودا دون الموجود
لاستحالة ايجاد الموجود والمحال لا يدخل تحت القدرة فلا يجوز ان يوصف
الله بالقدرة على الظلم والكذب وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل وفيه
جمع بين صفتي الظلم والعدل والواجب ما يستحيل عدمه قال بعضهم
القدرة هي اظهار الشيء من غير سبب ظاهر وتستعمل تارة الصفة القديمة
وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون

بالتخفيف والتشديد وكذا قدرناها من الغابرين فالقدرة بالمعنى
الاول لا يوصف بضدها وبالمعنى الثاني يوصف بها وبضدها والقدرة
التي يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي تقارن الفعل عند اهل السنة
والاشاعرة خلافا للمعتزلة لانها عرض لا يبقى زمانين فلو كانت سابقة
لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفي نظر لانه على تقدير تسليم عدم
بقاء مثل هذه الاعراض لا يلزم من التحقق قبل الفعل كون الفعل بدون
القدرة لجواز ان يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال والقدرة الممكنة
هي ادنى قوة يتمكن بها المامور من اداء ما لزمه بدنيا او ماليا وهذا
النوع شرط لكل حكم والقدرة الميسرة هي ما يوجب اليسر على المودى
فهي زايدة على الممكنة بدرجة في القوة اذ بها يثبت الامكان وفرق
بين القدرتين في الحكم وهي ان الممكنة شرط محض حيث يتوقف اصل
التكليف عليها فلا يشترط دوامها لبقاء الواجب واما الميسرة فليست
شرطا محضا حتى لم يتوقف التكليف عليها ولانها مغيرة لصفة
الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر على معنى انه كان جايزا من الله
تعالى ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة
الميسرة بتيسير الامر لعباده لطفا منه وفضلا بخلاف الممكنة اذ لا
يجوز التكليف الا بها فلا يكون اشتراطها لليسر بل للتمكن والمنقول عن
ابي حنيفة رح ان القدرة مقارنة للفعل ومع ذلك يصلح للضدين
فالفاعل اذا فعل انما فعل بالقدرة التي خلقها الله مقارنة للفعل
لا سابقة عليه واما اذا لم يفعل فلا نقول ان الله لم يخلق القدرة
الحقيقية بل يمكن انه خلقها ومع ذلك لم يفعل العبد والتوسط بين

الجبر والقدر مبنى على ان القدرة تصلح للضدين فان الآلات والادوات
المعدة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح للصدق
والكذب وغير ذلك كاليد يصلح لقتل الكفار ولسفك دماء المسلمين
فكذا حقيقة القدرة التى يحصل بها الفعل مثلا السجدة للصنم معصية
ولله تعالى طاعة والاختلاف بينهما من حيث الاضافة الى الامر والنهى
وقصد الفاعل واما السجدة فلا تفاوة فى ذاتها وكذا حركة اللسان لا تتفاوت
بين الصدق والكذب والقدرة انما صارت شرطا او علة للفعل من حيث
ذاته لا من حيث النسبة الى الامر والنهى والقصد فصح ان القدرة الواحدة
تصلح للضدين الا انها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقا واذا
صرفت الى المعصية سميت خذلانا وذلك لا يوجب اختلافا فى ذاتها
والاشعرى لما قال بالقدرة مع الفعل لكن يجب بها الاثر وانها لا تصلح
للضدين فوقع فى الجبر والمعتزلة لما قالوا بالقدرة السابقة ثم ما بعدها
مفوض الى العبد فوقعوا فى التفويض فالله سبحانه قدر ان يوجد الاثر
وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر بالقدرة المقارنة واختيار العبد ولا يرد
ان الاختيار لما كان بتقدير الله يلزم الجبر لان تقدير الاختيار اختيار لا يوجب
الجبر لان تقدير الشئ لا يوجب ضده واستحالة دخول مقدور واحد تحت
قدرتين اذا كانت لكل واحد منهما قدرة التخليق والاكتساب فاما اذا كانت
لاحدهما قدرة الاختراع وللاخر قدرة الاكتساب فجائز واعلم ان محل قدرة
العبد هو عزمه المصمم عقيب خلق الداعية والميل والاختيار وبهذا يبطل
احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم اذ ليس القضاء
والقدر ربما يسلب قدرة العزم عند خلق الاختيار فيكون جبرا ليصح

الاحتجاج

الاحتجاج قال بعض المحققين يلزم على ما ذهب اليه ابو حنيفة من الاستطاعة
مع الفعل لا قبله ان يكون القدرة على الايمان حال حصول الايمان والامر
بالايمان حال عدم القدرة ولا معنى لتكليف ما لا يطاق الا ذلك ومما يدل
على جوازه هو ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق
الله فى كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يومن فقد صار ابو لهب مكلفا
بان يومن بانه لا يومن وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين والجواب ان
التكليف لم يكن الا بتصديق الرسول وانه ممكن فى نفسه متصور وقوعه
وعلمه تعالى بعدم تصديق البعض واخباره لرسوله لا يخرج الممكن عن
الامكان ولان التكليف بجميع ما انزل كان مقدما على الاخبار بعدم ايمان
ابى لهب فلما انزل انه لا يومن ارتفع التكليف بالايمان بجميع ما انزل
فلم يلزم الجمع بين النقيضين والحاصل ان علم الله واخباره بوجود شئ
او عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث يسلب به قدرة الفاعل
عليه لان الاخبار عن الشئ حكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة
الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك
الفعل الصادر عن فاعله بالاختيار ففعله باختياره اصل وجميع
ذلك تابع له والتابع لا يوجب للمتبوع ايجابا يودى الى القسر والالجاء
بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع والقادر هو الذى يصح منه ان
يفعل تارة وان لا يفعل اخرى واما الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل
فهو المختار ولا يلزم منه ان يكون قادرا لجواز ان يكون مشية الفعل لازمة
لذاته وصحة القضية الشرطية لا يقتضى وجود المقدم قال اهل الملل
والنحل المؤثر اما ان يؤثر مع جواز ان لا يؤثر وهو القادر او يؤثر لا مع جواز

ان لا يؤثر وهو الموجب فلا ان كل مؤثر اما قادر واما موجب فعند هذا
قالوا القادر هو الذى يصح ان يؤثر تارة وان لا يؤثر اخرى بحسب الدواعى
المختلفه والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما يقتضيه الحكمة لا زايداً
عليه ولا ناقصا عنه ولذلك لا يصح ان يوصف به الا الله والقدرة كما
يوصف بها البارى بمعنى نفى العجز عنه تعالى يوصف بها العبد ايضا
بمعنى انها هيئة بها يتمكن من فعل شىء ما وقد عبر عنها باليد فى قوله تعالى
تبارك الذى بيده الملك وذلك بالنظر الى مجرد القدرة ويعبر عنها بالايدى
بالنظر الى كمالها وقوتها ومتى قيل للعبد قادر فهو على سبيل معنى التقييد
والمقتدر يقارب القدير لكن قد يوصف به البشر بمعنى المتكلف والمكتسب
للقدرة • من كليات ابى البقاء

تعريف العلم وما يتعلق به على اختلاف المذاهب فيه

العلم قيل هو ضرورى مستغن عن التحديد من حيث ان كل يعرف وجود نفسه
ضرورة وهو اختيار الامام الرازى وقيل هو نظرى ولكن لم يفتقر الى التحديد
وقيل نظرى يفتقر الى تحديد وهو اختيار امام الحرمين والغزالى ثم اختلفوا
فى تعريفه فعرفه الاشعرى بانه ما يوجب كون من قام به عالما قال البردعى
وهذا يتناول الظن والتقليد والجهل المركب والشك والوهم قال المصنف
فى شرح المقاصد بانه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به اى يتضح
ويظهر ما يظهر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل
ادراك الحواس والعقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير
اليقينية وهذا الحد منقول عن امام الهدى ابى منصور الماتريدى
وعدل عن الشىء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم فيرد عليه ان كما

من معلوم

من معلوم يحصل بالعكس ولا يحتاج الى الذكر فلا يكون جامعا والقاضى
ابو يعلى والباقلانى بانه معرفة المعلوم على ما هو به وبعض المعتزلة
بانه اعتقاد الشىء على ما هو به ويشمل التقليد المطابق وابن فورك بانه
ما يصح ممن قام به اتقان الفعل والامام الرازى بعد تنزله عن كونه ضروريا
بانه اعتقاد جازم مطابق بموجبه والحكماء بانه حصول صورة الشىء
فى العقل والاولى عند العقل ليشمل العلم بالجزئيات المادية عند من يقول
بارتسام صورها فى القوى والآلات دون النفس وهذا بناء على انه
من مقولة الاضافة وبعضهم بانه قبول النفس الصورة الحاصلة من
الشىء عند العقل بناء على انه من مقولة الانفعال وبعضهم بانه الصورة
الحاصلة من الشىء عند العقل بناء على انه من مقولة الكيف قيل هذا
هو المذهب المنصور لان المتبادر من صورة الشىء الصورة المطابقة
اى الموافقة للواقع لان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم فلا يشمل
الجهليات المركبة والاضافة والانفعال لا يوصفان بالمطابقة لامتناع
وجودهما فى الخارج وبعض الاصوليين بانه صفة توجب تميزا بين
المعانى لا يحتمل النقيض وهذا وان كان شاملا للتصديقات اليقينية
والتصورات بناء على انها لا نقائض لها لكنه لا يشمل ادراك الحواس
وغير اليقينيات من التصديقات فلا يكون جامعا وقال ابن الحاجب
اوضح الحدود صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض وهذا ايضا كالمتقدم
فانه وان شمل ادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى لكنه لا
يشمل غير اليقينيات وبعض الكلاميين بانه الادراكات وهو ظاهرة
كاحساس المشاعر الخمس اللمس والسمع والبصر والشم والذوق وباطنة كالتعقل

والتوهم والتخيل فيكون كل من الاحساس والتخيل والتعقل والتوهم
علما فالاحساس ادراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق
المادية التي تلحق الشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف
والاين الى غير ذلك مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك
والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لا
يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي
المتعلق بالمحسوس والتعقل ادراكه مجردا عن الغواشي الغريبة واللواحق
المادية التي لا تلزم ماهيته لزوما ناشيا عن الماهية والادراك تمثل
حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك كذا ذكره الشيخ في الاشارات
وهذا تعريف للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد المدرك
ولم يلزم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى
لان تعيين مدلول الادراك يكون بامر مختص به غير شامل لساير الصفات
النفسانية وهو تمثل الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك
بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهو ينقسم الى ادراك بغير آلة بان
يكون المدرك بذاته يدرك كما في علم النفس بالكليات والى ادراك بالة
كما في علمها بالمحسوسات وللتنبيه على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به
يدرك فان كان يدرك بغير آلة فما به يدرك هو الذات المدركة فيشاهدها
الذات وان كان يدرك بالة فما يدرك به هو آلة فيشاهدها الآلة والمراد
بالمشاهدة الحضور فيندفع ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون
احص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم ان يكون الآلة هي
المدركة ايضا فان قيل الحضور عند ما به يدرك غير كاف في الادراك

فان

فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت اليه النفس لا يكون مدركا اجيب
بان الادراك ليس حضور الشيء عند الالة فقط بل حضوره عند المدرك
لحضوره عند الالة بان كان ما به يدرك الالة بان يكون حاضرا مرتين
احديهما عند المدرك والاخرى عند الته فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة
الحضور عند الالة ان كان ما به يدرك الالة والحضور عند المدرك
علم من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور عند
الالة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك والشيء المدرك اما نفس
المدرك كعلمنا بذاتنا او غيره وهو اما غير خارج عنه كعلمنا بوجودنا
او خارج عنه وهو اما مادي كالاجسام او غير مادي كالعقول والنفوس
المجردة فهذه اقسام اربعة الاولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة
عند المدرك الاول بدون الحلول والثاني بالحلول والاخيران لا يكون
ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة
سواء كان الادراك مستفادا من الامور الخارجية ويسمى هذا العلم
الانفعالي وهو المستفاد من الوجود الخارجي كما توجه امرا في الخارج
مثل الارض والسماء ثم تصوره او الخارجية مستفادا من الادراك
ويسمى هذا بالعلم الفعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي كما تتصور
مثل السرير مثلا ثم توجده فالفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها
اي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والانفعالي
كلي يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية التي استفيد هو منها والثالث
ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر
الى انتزاع عن المادة ضرورة كونه غير مادي فقوله تمثل حقيقة الشيء عند

بنفسه

المدرك متناول للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده
او بمثاله فالانتصاب بنفسه يتناول الاولين وبمثاله يتناول الاخيرين
وقولي عنده اعم من ان يكون بالحلول فيه او في آلته او بدون الحلول فان
الحضور عند المدرك يشملها وبالمعنى الاخير قسمه الشيخ في الاشارات
الى تصور ساذج اى مجرد عن التصديق والى تصور مع التصديق
ان كان اذعانا اى ادراكا على وجه القبول والاعتقاد الجازم واحترز به
عن التخيل والشك والوهم فان كلا منها وان كان ادراكا للنسبة لكنها
خالية عن الحكم لانها ليست على وجه الاذعان والاعتقاد بل على سبيل
التخيل والتجوز فهي من التصورات للنسبة التامة الخبرية المسماة
بالنسبة الحكمية التي تتصور بين الموضوع والمحمول ايجابية كانت كالاعتقاد
بان زيدا قائم او سلبية كالاعتقاد بان زيدا ليس بقائم فتصديق وادراك
النسبة على الوجه المذكور هو الحكم وهو اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا
وبعبارة اخرى هو ايقاع النسبة الحكمية او انتزاعها ويقال للايقاع
ايجاب واثبات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة الحكمية هي ثبوت شيء لشيء
كثبوت القيام لزيد في قولنا زيد قائم او ثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب
كثبوت النهار مع طلوع الشمس في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
او ثبوت مباينة شيء لشيء على وجه الانفصال كانفصال هذا العدد
زوج عن قولنا هذا العدد فرد في قولنا اما ان يكون هذا العدد فردا
او زوجا وكذلك تسمى بالنسبة الثبوتية والايجابية وهي مفهوم تصوري
والا اى وان لم يكن اذعانا للنسبة سواء كان ادراكا لامر واحد كتصور
الانسان او لامور متعددة بلا نسبة كتصور اطراف القضية او مع نسبة

غير تامة

غير تامة نحو تصور غلام زيد والحيوان الناطق او تامة غير قابلة للتعلق
الاذعان كالنسبة الانشائية نحو تصور اضرب او قابلة اياه لكن لم يحصل
الاذعان بها كما في التخيل والشك والوهم كما مر فتصور فالتصور ادراك
الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي او اثبات والتصديق هو ان يحكم عليها
باحدهما وقد اختلف العلماء فيه من وجهين الاول في شرايطه قال
المتقدمون يشترط في وجود التصديق تصور الموضوع وتصور
المحمول والتصديق هو ادراك النسبة التامة التي بينهما وهي ربط احدهما
بالآخر على وجه الاذعان والتسليم وقال المتأخرون يشترط في وجوده
ثلث تصورات المذكوران وتصور النسبة التي بينهما والتصديق هو ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة قلت وهذه من تدقيقاتهم المستحسنة
فان في صورة الشك قد تصور النسبة بدون الحكم اذ ما لم يتصور النسبة
لا يحصل الشك فان المشكك في النسبة الحكمية متردد بين وقوعها و
لا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له الادراك المسمى
النسبة بالحكم وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك
آخر كما يشهد به الوجدان لا انه يزول الادراك ويحصل ادراك آخر بدله والمص
اختار مذهب القدماء فانه جعل متعلق الاذعان النسبة لا وقوعها
او لا وقوعها الا ان يقال ان كان اذعانا لوقوع النسبة او لا وقوعها و الثاني
في ماهيته ذهب الحكماء وجمهور المحققين الى ان التصديق هو الحكم فقط
وذهب الامام الرازي الى انه مجموع التصورات الثلث والحكم قال ان لنا تصورا
اذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا وفرقا بينهما كما بين
البسيط والمركب وقد اختار المص مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس

الاذعان والحكم دون المجموع المركب منه ومن التصورات قبل الحكم ما ذهب اليه الحكماء لان المقصود من تقسيم العلم الى التصور والتصديق بيان ان كلا منهما موصل على حدة وطريق يختص به ليحصل المقصود الاعظم منه وهو بيان الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق وهو القواعد المتعلقة بالقول الشارح الموصلة الى التصور والقواعد المتعلقة بالقضايا الموصلة الى التصديق وتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية تشارك ساير التصورات في الاستحصال بالقول الشارح فلو قيل التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلث والحكم لم يحصل المقصود وهو الامتياز في الطرق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص • من شرح التهذيب للقائم البغدادي

واضح

الحدود عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل سواء كانت تلك الصورة العلمية عين ماهية المعلوم كما في العلم الحضوري الانطباعي او غيرها كما في العلم الحصولي وسوآء كانت مرتسمة في ذات العالم كما في علم النفس بالكليات او في القوى الجسمانية كما في علم النفس بالجليات او في القوى الجسمانية كما في علم النفس بالماديات سوآء كانت عين ذات العالم كما في علم الباري تعالى فانه عين ذاته المقدسة المنكشفة بذاته على ذاته لان مدار العلم على التجرد فهو علم وعالم ومعلوم والتغاير اعتباري وذلك ان العلم عبارة عن الحقيقة المجردة عن الغواشي الجسمانية واذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم واذا كانت هذه الحقيقة المجردة حاضرة لديه غير مستورة عنه فهو عالم واذا كانت هذه الحقيقة المجردة لا تحصل الا به فهو معلوم فالعبارات

مختلفة

مختلفة والا فالكل بالنسبة الى ذاته واحد هذا اذا كانت عين ذات العالم واما اذا كانت غير ذات العالم فكما في علمه تعالى بسلسلة الممكنات فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى فعلمه بها عينها فيمتنع ان يكون عينه سبحانه عن الاتحاد مع الممكن هذا هو العلم التفصيلي الحضوري وله تعالى علم آخر بها اجمالي سرمدي غير مقصور على الموجودات وهو عين ذاته عند المتألهين ومذهب اكثر الاشاعرة ان العلم صفة تقتضي الاضافة المخصوصة التي سماها ابو علي وابنه ابو هاشم عالمية ومذهب اصحاب المثل الافلاطونية ان العلم صفة المعلومات القائمة بانفسها ومذهب ابن سينا ومن تابعه ان العلم صفة المعلومات القائمة بذات الله تعالى واياما كان فهو غير ذاته وعبارة عامة متكلمي اهل الحديث ان الله عالم بعلمه وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات وامتنع اكثر مشايخنا عنه احترازا عما يوهم من كون العلم آلة فقالوا عالم وله علم وكذا فيما وراء ذلك وابو منصور الماتريدي يقول انه عالم بذاته وكذا فيما وراء ذلك من الصفات دفعا لوهم المغايرة وان ذاته ذات يستحيل ان لا يكون عالما لا نفيا لصفات كيف وقد اثبت الصفات في جميع مصنفاته واتى بالدلايل لاثباتها قال بعض المحققين العلم من الموجودات الخارجية واما علم الله تعالى فهو قديم وليس بضروري ولا مكتسب وانما هو من قبيل النسب والاضافات ولا شك انها امور غير قائمة بانفسها مفتقرة الى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات الجزئية حقيقية ثم لا يمتنع في العقل ان يكون تلك

الذات موجبة لها ابتدآء ولا يمتنع ايضا ان تكون تلك الصفات موجبة
لصفات اخرى حقيقية او اضافية ثم ان تلك الصفات توجب هذه النسب
وعقول البشر قاصرة عن الوصول الى هذه المضايق ثم ان علمه تعالى منزه
عن الزمان ونسبته الى جميع الازمنه على التسوية فجميع الازمنة
من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كامتداد واحد متصل بالنسبة الى
من هو خارج عنه فلا يخفى على الله ما يصح ان يعلم كليا كان او جزئيا لان
نسبة المقتضى لعلمه الى الكل واحد فمهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم
آخر بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلى فالعلم بان سيكون الشئ
هو نفس العلم بكونه فى وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة وانما المتجدد هو
نفس التعلق والمعلق به وذلك مما لا يوجب تجددا لمتعلق بعد سبق العلم
بوقوعه فى وقت الوقوع وفرض استمراره الى ذلك الوقت فلا يلزم كون
صفة العلم فى الازل من غير تعلق حتى يكون عالما بالقوة فيفضى الى نفى
علمه تعالى بالحوادث فى الازل وبديهة العقل يقضى بان ابداع هذه
المبدعات وابداع هذه الحكم والخواص يمتنع الا من عالم بالممتنعات والممكنات
والموجودات قبل وجودها جميعا وفرادى اجمالا وتفصيلا بانها ستكون
كذا وقت كذا ليقصد ما يشاؤه فى وقت شاءه فيه وبعد وجودها ايضا
ليجعلها مطابقا لما يشاء فالعلم الذى بالحادث الفلانى فى الوقت الفلانى
كما هو قبل حدوث الحادث كهو حال حدوثه وبعد حدوثه غير متغير وانما
جاء المضى والاستقبال من ضرورة كون الحادث زمانيا وكل زمان محفوف
بزمانين سابق ولاحق فاذا نسبت العلم الازلى الى الزمان السابق قلت
قد علم الله واذا نسبت الى الزمان اللاحق قلت سيعلم الله واذا نسبت

الزمان الحالى قلت يعلم الله فجميع هذه التغييرات انبعثت من اعتبارك
وعلم الله واحد لانه ملازم لوجوده الاول وفعله ملازم لعلمه اما
بالنسبة اليه فعلى سبيل الاتحاد واما بالنسبة الى الموجودات فعلى سبيل
الاعتبار فلا يستدل بتغيرها على تغيره وبعدمها على عدمه ولا مانع
من ان يكون العلم فى نفسه واحدا ومتعلقاته مختلفه ومتغايرة وهو يتعلق
بكل واحد منها على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها وكذا
على نحو ما يقوله الخصم فى العقل الفعال لنفوسنا فانه متحد وان كانت
متعلقاته متكثرة متغايرة ثم ان علمه تعالى فى الازل بالمعلوم المعين
الحادث تابع لماهيته بمعنى ان خصوصية العلم وامتيازه عن سائر العلوم
انما هو باعتبار انه علم بهذه الماهية واما وجود الماهية وفعليتها فيما
لا يزال فتابعة لعلمه الازلى بها التابع لماهيته بمعنى ان الله تعالى لما علمها
فى الازل على هذه الخصوصية لكونها فى نفسها على هذه الخصوصية لزم
ان يتحقق ويوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فلا جبر ولا بطلان
لقاعدة التكليف واما مشية الله تعالى فانها متبوعة ووقوع الكائنات
تابع لها فمن قال ان علمه تعالى يجب ان يكون فعليا اى غير مستفاد من خارج
كما هو عند المتكلمين لا يقول ان العلم تابع للوقوع ومن قال بالتبعية
قال بانقسام علمه تعالى الى الفعل والانفعال والمقدم على الارادة
هو الفعل وعلى الوقوع هو الانفعال ولا يعنى بالتبعية للمعلوم التاخر
عن الشئ زمانا او ذاتا بل المراد كونه فرعا فى المطابقة والقول بان علمه
تعالى حضورى بمعنى وجود المعلوم فى الخارج يشكل بالممتنعات مع ان علمه
شامل بالممتنعات والمعدومات الممكنة الآن يقال لها وجود فى المبادى

العالية وقد اشتهر عن الفلاسفة القول بان الله تعالى لا يعلم الجزئيات
المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج وحاصل مذهبهم
ان الله يعلم الأشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخييل فلا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل
لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض
الاشياء معلوما له تعالى بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخييل هو يدركه
على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك فان التحقيق ان
الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بها المعلوم لكن باعتبار
العلم وبهذا لا يستحقون الاكفار بتعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة
بزمان تعقل بوجه جزئي يتغير واما من حيث انها غير متعلقة
بزمان فتعقل على وجه كلي لا يتغير * الى هنا من تعويذات ابي البقا

الكفوي في مادة العلم

الحديث الثامن عشر

ثبت في الصحيح عن ام حبيبة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم سمعها وهي تدعو وتقول اللهم متعني بزوجي رسول الله
وبابي ابي سفيان وباخي معوية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
سألت الله في ارزاق مقسومة واجال مضروبة لا يعجل شيء منها قبل
محله ولا يؤخر شيء منها بعد محله فلو سألت الله ان يجيرك من عذاب
في القبر وعذاب في النار

كشف سره وايضاح معناه

هذا الحديث مشكل فانه قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس ولم يختلف من علماء
الاسلام احد في ان حكم القضاء والقدر شامل كل شيء ومنسحب على

جميع الموجودات ولوازمها من الصفات والافعال والاحوال وغير
ذلك فما الفرق اذا ما بين ما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدعاء
فيه وبين ما حرض عليه من طلب الاجارة من عذاب النار وعذاب
القبر فاعلم ان المقدرات على ضربين ضرب يختص بالكليات وضرب
يختص بالجزئيات التفصيلية فالكليات المختصة بالانسان قد اخبر
النبي صلى الله عليه وسلم انها محصورة في اربعة اشيا وهي العمر
والرزق والاجل والشقاء والسعادة فقال في الحديث المتضمن
خلقة الجنين انه يأتيه الملك في الشهر الرابع فينفخ فيه الروح ويقول
يا رب اذكر ام انثى اشقي ام سعيد ما رزقه ما عمله ما اجله فالحق
يملي والملك يكتب وقال ايضا فرغ من الخلق والخلق والرزق والاجل
وشقي او سعيد وقال سبحانه في الجزئيات سنفرغ لكم ايها الثقلان
فافهم واما اللوازم الجزئية التفصيلية فانها لما لم تكد تنحصر لم
يمكن تعيين ذكرها وايضا فهو بعضها وحصوله للانسان قد
يتوقف على اسباب وشروط ربما كان الدعاء والكسب والسعي والتعمل
من جملتها بمعنى انه لم يقدر حصوله بدون ذلك الشرط او الشروط
بخلاف تلك الاربعة الاولى فانه ليس للانسان وغيره من المتعلمين
في ذلك قصد ولا تعمل ولا سعي بل ذلك نتيجة قضاء الله وقدره وبموجب
علمه السابق الثابت لهم ازلا وابدا بمقتضى تعلقه بالمعلوم فهذا هو الفرق
ما بين ما نهى عنه صلى الله عليه وسلم من الدعاء فيه وبين ما حرض
عليه فتدبر لنكتة فقد ادرجت لك فيها علوما واسرارا جمة ان تنبهت
لها عرفت جملة من اسرار الاوامر والنواهي والنصائح والترغيبات

وفي هذا الشرح تأمل لا يخفى على الفطن مه

والترهيبات والتحريضات وغيرة لك والله يقول الحق ويهدى من يشاء
الى صراط مستقيم • من شرح الحديث الاربعين للصدر الدين القونوى
قدس سره المفهوم
هو الصورة الذهنية سواء وضع بازائها الالفاظ اولا كما ان المعنى
هو الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقيل هو ما
دل عليه اللفظ لا فى محل النطق والمفهوم الكلى هو امر واحد بنفسه
متكثر بحسب ما يصدق عليه فقد اجتمع فيه الوحدة والكثرة من
جهتين ويسمى واحدا نوعيا ان كان نوعا لجزئياته كالانسان وجنسيا
وفصليا على قياس النوعى وافراده كثيرة من حيث ذواتها واحدة
من حيث جزئيات المفهوم الواحد فى نفسه ويسمى واحدا بالنوع او
بالجنس او بالفصل والمفهوم عند اصحاب
الشافعى قسمان مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب ومفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق فى الحكم ويسمى فحوى الخطاب
ولحن الخطاب ايضا وهو الذى سميناه دلالة النص كالجزاء بما فوق المثقال
فى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وهو تنبيه بالادنى على انه فى
غيره اولى ودلالة الى وحتى وامثالها على مخالفة حكم مدخولها لما قبلها
فبطريق الاشارة لا بطريق المفهوم والمفهوم انما يعتبر حيث لا يظهر
للتخصيص وجه سوى اختصاص الحكم وقد ظهر فى آية الحر بالحر وجه
للتخصيص سوى الحكم فانها نزلت بعد ما تحاكم بنوا النضير وبنوا قريظة
الى رسول الله فيما كان بينهم قبل ان جاء الاسلام من ان يقتل الحر من بنى
قريظة بالعبد من بنى النضير والرجل منهم بالمرأة منهم وحرين منهم

بحر منهم

بحر منهم فنزلت فامرهم النبى بان يتساووا فلا دلالة فيها على ان يقتل
الحر بالعبد والذكر بالانثى كما لا دلالة على عكسه بل هى منسوخة بقوله
تعالى ان النفس بالنفس وبقوله عليه السلام المسلمون تتكافؤ دماؤهم
ولا عبرة للتفاضل فى النفوس والا لما قتل جمع بفرد لكنه تقتل
بالاجماع ولا مفهوم للخارج مخرج الغالب كما قال ابن الحاجب فى قوله
تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا انه خرج مخرج
الغالب فان الاكراه غالبا انما يكون عند ارادة التحصن قال
ابن الكمال المفهوم معتبر فى الروايات والقيود والخلاف انما هو
فى النصوص وقد انكر ابو حنيفة المفاهيم المخالفة لمنطوقاتها
كلها فلم يحتج بشئ منها فى كلام الشارع فقط نقله ابن الهمام فى تحريره
ومما ينبغى ان يعلم فى هذا المقام ان المراد بكون المفهوم معتبرا فيما عدا
كلام الله وكلام رسوله سواء كان فى الروايات او غيرها ولو كان من
ادلة الشرع كاقوال الصحابة والظاهر ان الحنفية النافين للمفهوم
فى الكتاب والسنة انما مالوا الى الاعتبار فى الروايات لوجه وجيه
وفى بعض المعتبرات لعل قول العلماء ان التخصيص بالذكر فى الروايات
يوجب نفى الحكم عما عدا المذكور من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن
للنفى لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام فيما لم يدرك فائدة اخرى
بخلاف كلام النبى فانه اوتى جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم يدركها
الا ترى ان الخلف استفاد منه احكاما وفوائد لم يبلغ اليها السلف
بخلاف امر الرواية فانه لا يقع التفاوت فيه وذكر بعضهم ان مفهوم
المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر فى الروايات بلا خلاف وفى الزاهدى

انه غير معتبر وقال ابن الكمال العمل بمفهوم المخالفة معتبر فى عبارات
الكتب باتفاق منا ومن الشافعية كما تقرر فى موضعه والحق ان
دلالة ذكر الشئ على نفى ما عداه فى العقوبات ليس بامر مطرد بل له
مقام يقتضيه يشكل بيانه وضبطه لكنه يعرفه اصحاب الاذهان السليمة
ثم المفهوم عند القايلين بحجيته ساقط فى معارضة المنطوق
لا انه منسوخ نص عليه كثير من الثقات ومنهم العلامة التفتازانى
حيث قال فى التلويح لا نزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارضه القياس
من كليات ابى البقاء الكفوى • رحمه الله تعالى ورضى عنه

اشارة النص

ما عرف بنفس الكلام لكن بنوع تأمل وضرب تفكر غير انه لا يكون
مرادا بالانزال نظيره فى الحسيات اذ من نظر الى شئ يقابله فرآه ورأى
غيره مع اطراف عينيه فما يقابله فهو مقصود بالنظر وما وقع عليه
اطراف بصره فهو مرئى لكن بطريق الاشارة تبعا للمقصود والاستدلال
باشارة النص اثبات الحكم بالنظم غير المسوق له كما ان الاستدلال
بدلالة النص اثبات الحكم بالنظم المسوق له وبعبارة النص اثبات الحكم
بالمفهوم اللغوى غير النظم وباقتضاء النص اثبات الحكم بالمفهوم الشرعى
غير النظم ودلالة النظم واشارته بالنسبة الى عبارة النص من قبيل
سوق الكلام لغرض على وجه يتضمن جوابا عن شئ او فائدة اخرى
وقال بعضهم المعنى الذى اريد باللفظ اذا كان نفس الموضوع له او جزءه
او لازمه غير المتقدم عليه سمى عبارة ان سيق له واشارة ان لم يسق
له وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شئ من ذلك فان

فهم منه معنى يعلم اللغوى ان الحكم فى المنطوق لاجله فدلالة والا
فلا ودلالة لغة والاشارة تقوم مقام العبارة اذا كانت معهودة وذلك
فى الاخرس دون معتقل اللسان حتى لو امتد ذلك وصارت له اشارة
معهودة كان بمنزلة الاخرس انتهى من كليات ابى البقاء الكفوى رحمه الله

نشر الطوالع

بسم الله الرحمن الرحيم اياك نعبد واياك نستعين خير
الكلام • حمد من خلق الانام • ثم الصلاة على نبيه وآله العظام •
وبعد فاعلم ان العلم المسمى بالكلام علم يقتدر معه على اثبات العقايد
الدينية بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها والمراد بالعقايد ما يقصد
به نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان
احدهما ما يقصد به نفس اعتقاده كقولنا الله عالم قادر سميع وتسمى هذه
الاحكام اعتقادية واصلية وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها والآخر
ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وتسمى هذه الاحكام
عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وموضوعه
على ما قيل ذات الله تعالى لانه يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعنى عن
صفاته وعن افعاله فى الدنيا كاحداث العالم وفى الآخرة كالحشر وعن
احكام افعاله فيهما كوجوب نصب الامام عليه تعالى وعدم وجوبه ووجوب
الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم وجوبهما وغايته الترقى من التقليد
الى الايقان وارشاد المسترشدين والزام المعاندين اقول فالتعريف المذكور
للكلام تعريف بالغاية وعرفه المحقق الشريف فى تعريفاته بموضوعه حيث
قال الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته واحوال الممكنات من المبدأ

شرح مواقف

والمعاد على قانون الاسلام قوله على قانون الاسلام احتراز عن الهيات
الفلاسفه فانها على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه كما فى شمقف
ولعل البحث عن صفاته تعالى واحوال الممكنات من قبيل البحث عن احوال
اعراض موضوع العلم لان موضوعات مسايل العلم قد يكون موضوع العلم وقد
يكون اعراض موضوعه لهذا اذ الكان البحث عن الممكنات من حيث استنادها
اليه تعالى لاندراجه فى البحث عن الاعراض واما على ما قيل من انه يبحث
فى الكلام عن احوال الممكنات لا من حيث الاستناد كقولهم الاعراض
لا تنتقل ففى التعريف اشكال ويمكن تخصيص الاحوال بالحيثية المذكورة

شرح المقاصد

ويكون البحث عن احوالها لا من تلك الحيثية استطراديا كما فى شمقد
ثم اعلم انه لما كان المقصود الاعظم من تاليف الطوالع اثبات الصانع وصفاته
والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية من مقدمات ماخوذة
من الممكنات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلثة كتب
المقدمة فى مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول فى الممكنات الكتاب الثانى
فى الالهيات الكتاب الثالث فى النبوة وما يتعلق بها فرتبت هذا الكتاب
على وفق ترتيب الطوالع فالمقدمة فى مباحث تتعلق بالنظر وفيها
اربعة فصول الفصل الاول فى مبادى النظر وهى مباحث التصور والتصديق
اعلم ان العلم ان كان اى ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة
فهو تصديق والا فهو تصور ثم ان كل واحد منهما ينقسم الى بديهى وهو
ما لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم والحكم بان
النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبى وهو ما لا يحتاج
الى النظر والفكر كتصور الملك والجن والحكم بان العالم حادث فيكتسب

الكسبيات

الكسبيات من البديهيات بطريق النظر والنظر ترتيب امور معلومة
على وجه يؤدى الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبه ان كانت
موصلة الى تصور مجهول الى تصديق مجهول يسمى دليلا وحجة اقول يشعر
قول المص وتلك الامور المرتبة الخ ان التصور لا يكتسب من التصديق وكذا
العكس تدبر الفصل الثانى فى الاقوال الشارحة وفيه ثلثة مباحث البحث
الاول فى شرايط المعرف معرف الشئ ما يستلزم تصوره تصور ذلك
الشئ فيكون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشئ
بالمساوى له فى الجلاء والخفاء وفسره شارح الشمسيه بقوله اى
يكون العلم باحدهما مع العلم بالاخر والجهل باحدهما مع الجهل بالاخر كتعريف
الحركة بما ليس بسكون فانهما اى الحركة والسكون فى مرتبة واحده فمن عرف
الحركة عرف السكون وبالعكس وايضا لا يعرف الشئ بما هو اخفى منه لانتفاء
سبق العلم بالمعرف سواء توقف الاخفى على المعرف فيكون الفساد فيه من
جهتين الخفاء والدور اولم يتوقف واذا توقف عليه فاما بمرتبه واحدة
ويسمى دورا صريحا ودورا ظاهرا كتعريف الشمس بانه كوكب نهارى ثم تعريف
النهار بانه زمان طلوع الشمس ولا يخفى ان معرفة الكوكب النهارى اخفى
من معرفة الشمس واما بمراتب ويسمى دورا مضمرا ودورا خفيا كتعريف
الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه ينقسم بمتساويين ثم تعريف
المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الاخر ثم تعريف الشيئين
بالاثنين ولا يخفى ان معرفة الزوج الاول اخفى من معرفة الاثنين واما
التعريف بالاخفى الذى لم يتوقف على المعرف فكما يقال النار ركن شبيه
بالنفس اى فى اللطافة والنفس اخفى من النار لكن لم يتوقف معرفتها

على معرفة النار وايضا لا يعرف الشئ بنفسه اى بمرادفه لانتفاء سبق
العلم بالمعرف سواء لم يوخذ مع المرادف شئ اخر كقولهم الحركة نُقلة او
اخذ كقولهم الانسان حيوان بشر فان البشر عين الانسان وقد اخذ معه
الحيوان ويجب ان يقدم الاعم فى التعريفات لشهرته وظهوره وان يجتنب
عن استعمال الفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة بالقياس الى السامع
وعن استعمال الفاظ مجازية لا مع قرينة دالة على تعيين المراد واما القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة فواجبة فى المجاز فى اى موضع كان كذا فى
شرح الشمسية للتفتازانى وينبغى ان يجتنب عن التكرار سواء كان المتكرر
نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والمجتمعة من
الاحاد نفس الكثرة او كان المتكرر بعض اجزاء الحد مثل ان يقال الانسان
حيوان جسمانى ناطق فان الحيوان يوخذ فى حده الجسم حين يقال انه جسم
ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد تكرر الجسم الذى هو بعض اجزاء الحيوان
اللهم الا اذا دعت الى التكرار ضرورة او حاجة اما التكرار بحسب الضرورة
فهو التكرار الذى لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا مثل التكرار الذى يقع
فى تعريف كل من المتضايفين وهما اللذان يكونان معا فى التعقل والوجود
مثل الابوة والبنوة فيقال فى تعريف الاب حيوان يتولد من نطفته
شخص اخر من نوعه من حيث يتولد الخ فلو لم يكرر بعض الاجزاء بالحيثية
لصدق التعريف على بعض الابن لان الابن قد يكون كذلك واما اذا
كرر لم يصدق على الابن فان بعض الابن وان كان كذلك لكن لا يكون
ابنا من هذه الحيثية بل من حيث تولده من نطفة شخص اخر من نوعه
وقس عليه تعريف الابن واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذى

لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا كما فى قولهم فى تعريف الا
الافطس هو انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا فى الانف فصار الانف
والتقعير مكررا فانه يجوز ان يقال فى تعريفه هو شئ ذو تقعير مختص
بالانف لكن كرر الانف فقيل هو انف ولم يقل هو شئ ليكون الجواب
مطابقا للسؤال لان السؤال عن الانف الافطس لا عن الشئ الافطس
هذا حاصل ما ذكره الاصفهانى اقول لم يظهر منه وجه تكرار التقعير
ولعل وجهه انه لو لم يذكر التقعير بعد لا يكون لربما توهم رجوع ضمير لا
يكون الى الانف البحث الثانى فى اقسام المعرف معرف الشئ يجب ان يساويه
فى العموم والخصوص اى فى الصدق على معنى انه يجب ان يصدق
المعرف بالفتح على كل ما يصدق عليه المعرف بالكسر وهو الاطراد
والمنع وبالعكس اى يجب ان يصدق المعرف بالكسر على كل ما يصدق
عليه المعرف بالفتح وهو الجمع والانعكاس وانما شرط المساواة المذكوره
يشمل المعرف جميع افراد المعرف ويميزه عن غيره اذا عرفت ذلك
فنقول اقسام المعرف اربعة حد تام وهو المركب من الجنس والفصل
القريبين كالحيوان الناطق فى تعريف الانسان وحد ناقص وهو التعريف
بالفصل القريب وحده او به وبالجنس البعيد كالناطق او الجسم الناطق
فى تعريف الانسان ورسم تام وهو المركب من الجنس القريب والخاصة
كالحيوان الضاحك فى تعريف الانسان ورسم ناقص وهو التعريف
بالخاصة وحدها او بها وبالجنس البعيد كالضاحك او الجسم الضاحك
فى تعريف الانسان وكذا المركب من العرض العام والخاصة والمركب من
العرض العام والفصل القريب من الخاصة والفصل كالماشى الضاحك

او الماشى الناطق او الضاحك الناطق فى تعريف الانسان فانها رسوم
ناقصة ايضا البحث الثالث فى بيان ما يجوز ان يعرف بشىء آخر وبيان ما يجوز
ان يعرف به شىء آخر الحقايق اما ان يكون بسيطة اى لا يكون لها جزء بان
لا تلتئم من شيئين او اكثر او مركبة اى يكون لها اجزاء وكل واحد من البسيط
والمركب اما ان يتركب عنه غيره اولا فهذه اربعة اقسام فالبسيط
الذى لا يتركب عنه غيره من الحقايق لا يحد حدا تاما ولا حدا ناقصا
لبساطته لان كلا منهما لا يكون الا لما له جزء وايضا لا يحد به غيره لعدم
كونه جزءا لغيره كالواجب تعالى والحد لا يكون الا لما جزء والبسيط
الذى يتركب عنه غيره لا يحد لبساطته لكن يحد به كالجوهر لانه جنس
للجواهر من الاجسام والمركب الذى لا يتركب عنه غيره لا يحد به لعدم كونه
جزء من ماهية الغير لكن يحد لتركيبه كالانسان فانه مركب من الحيوان
والناطق ولا يتركب عنه ماهية اخرى ضرورة كونه نوعا سافلا والمركب
الذى يتركب عنه غيره يحد لتركيبه ويحد به الغير الذى كان ذلك المركب جزءا
منه كالحيوان فانه مركب من الجسم النامى ويتركب عنه غيره كالحد فالحد
للمركب سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركيبه
من الجنس والخاصة فماهيته المرسوم لها جنس وكل ما له جنس فله فصل
فيكون ماهيته المرسوم مركبا من الجنس والفصل واما الرسم الناقص
فيشمل البسيط والمركب اما كونه للمركب فظاهر واما كونه للبسيط فلجواز
خلوه عن الجنس والفصل الفصل الثالث فى الحجج وفيه ثلثة مباحث
المبحث الاول فى انواع الحجج وهى جمع حجة وهو الموصل القريب الى التصديق
ولفظ القريب احتراز عن الموصل البعيد وهو اجزاء الحجة والحجة والدليل

غيره

مترادفان وعرف الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
واريد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد
واليقين ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل المركب والتقليد فقط
بقرينة تقابله الظن واليقين والا فالاعتقاد يعم الجميع والدليل على
ثلثة انواع قياس واستقراء وتمثيل لان الدليل اما استدلال بحال
الكلى على حال جزئيه اى جزئى ذلك الكلى سواء كان جزئيا حقيقيا او
اضافيا كما يستدل بنطق الانسان على نطق جزئيه الذى هو زيد فى قولنا
زيد انسان وكل انسان ناطق ينتج زيد ناطق واما استدلال بحال احد
المتساويين على حال الآخر يعنى الكليين المتساويين لان الجزئيين
الحقيقيين لا يكون بينهما الا التباين كما يستدل بضحك المتعجب بالقوة على
ضحك مساويه الذى هو الانسان فى قولنا كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب
بالقوة ضاحك بالقوة ينتج كل انسان ضاحك بالقوة ويسمى هذان
القسمان قياسا قال السيد الشريف فى حاشية الاصفهانى اندراج جميع
اقسام الاستثنائى والاقترانى المتصل والمنفصل فيما ذكر غير ظاهر يعنى
ان التقسيم غير حاصر واجاب عنه بعض الفضلاء بان مرجع الاستثنائى
المتصل عند وضع المقدم ان التالى امر تحقق ملزومه وكل امر تحقق ملزومه
فهو متحقق ويقال فى رفع التالى ان المقدم امر انتفى لازمه وكل امر انتفى
لازمه فهو منتف ومرجع الاستثنائى المنفصل الحقيقى عند وضع المقدم ان
التالى امر تحقق معانده فى الصدق والكذب وكل امر تحقق معانده فى الصدق
والكذب فهو منتف وقس عليه البواقى وان كان الدليل استدلالا بحال
جزئى على حال كليه يسمى استقراء وهو اثبات الحكم لكلى لثبوته فى جزئياته اما

كلها او بعضها اما الاول فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج او فرد
وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد ينتج ان كل عدد يعده الواحد
اى يفنيه بالقاء منه مرارا ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء
تاما واما الثانى فلا يفيد الا الظن لجواز ان يكون حكم ما لم يستقرأ على
خلاف حكم ما استقرى كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
لان الانسان والفرس وغيرهما مما يشاهد من الحيوانات كذلك مع ان
التمساح بخلافه كذا فى شمقف ولعل قوله لان الانسان والفرس الخ كبرى
لصغرى مطوية وهى ان بعض الحيوان انسان وفرس وغيرهما مما نشاهد
ينتج ان بعض الحيوان يحرك فكه الاسفل ثم نستدل على المدعى بانه اذا كان
بعض الحيوان يحرك فكه الاسفل فكل حيوان يحرك فكه الاسفل لكن المقدم
حق ينتج هذا القياس الاستثنائى بوضع المقدم ان التالى حق وهو المدعى
لكن الملازمة ظنيه مبنيه على قياس الغايب على الشاهد فلذلك
لم اليقين بالنتيجة التى هى قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل بل افاد
الظن وان كان الدليل استدلالا بحكم جزئى على حكم جزئى لاشتراكهما فى
وصف يسمى تمثيلا فى عرف المتكلمين وقياسا فى عرف الفقهاء والمراد من
الجزئيين ان يكونا تحت كلى واحد سواء كانا جزئيين حقيقيين او اضافيين
وان لم يكونا تحت كلى واحد فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر مثاله ان يستدل
بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما فى الاسكار بان يقال النبيذ حرام
لانه كالخمر حرام اى للاسكار وهو لا يفيد اليقين ايضا كما بين فى المطولات
والجزئى الذى تعدى منه الحكم كالخمر فى مثالنا يسمى اصلا والجزئى الذى
تعدى اليه الحكم كالنبيذ يسمى فرعا والوصف المشترك بينهما كالاسكار

يسمى

يسمى جامعا وهو الكلى الشامل الذى ينك الجزئيين لان المسكر كلى شامل للخمر
والنبيذ وسبب تعدية الحكم هو الجامع وهو انما يفيد التعدية انما يفيد
الحكم فى الفرع اذا ثبت كونه مؤثرا فى الحكم فى الاصل وتاثيره يعرف تارة بالدوران
واخرى بالسبر والتقسيم قال شارح الشمسيه الدوران هو اقتران الشيء بغيره
وجودا وعدما كما يقال عند قولنا العالم حادث لانه كالبيت فى التاليف
والبيت حادث للتاليف الحدوث داير مع التاليف وجودا وعدما اما وجودا
ففى البيت واما عدما ففى الواجب تعالى لانه ليس فيه تعالى تاليف
فليس فيه حدوث والدوران علامة كون المدار علة للداير فيكون التاليف
علة للحدوث واما السبر والتقسيم فهو ايراد اوصاف الاصل وابطال
بعضها ليتعين الباقى للعلية كما يقال علة الحدوث فى البيت اما التاليف
او الامكان والثانى باطل بالتخلف لان صفاته تعالى ممكنة وليست بحادثة
فتعين الاول وتمام البحث فى علم اصول الفقه المبحث الثانى فى القياس واصنافه
اعلم ان القياس قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها قول اخر وهو اما
استثنائى او اقترانى فالاستثنائى ان كانت شرطية متصلة فاستثناء
عين المقدم ينتج عين التالى واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم
وان كانت منفصلة حقيقية ينتج استثناء عين كل جزء نقيض الآخر
وينتج استثناء نقيض كل جزء عين الآخر وان كانت مانعة الجمع فاستثناء
عين كل جزء ينتج نقيض الآخر لا غير وان كانت مانعة الخلو فاستثناء
نقيض كل جزء ينتج عين الآخر وتمام البحث فى المنطق واما القياس الاقترانى
فهو على اربعة اشكال لان الحد الاوسط ان كان محمولا فى الصغرى
وموضوعا فى الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل

الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان كان على عكس
الشكل الاول اي موضوعا في الصغرى ومحمولا في الكبرى فهو في الشكل
الرابع ولكل واحد من تلك ستة عشر ضربا بحسب اقتران الصغرى بالكبرى
في الايجاب والسلب والكلية والجزئيه لكن لا ينتج كلها لفقد شرط الانتاج
في بعضها اما الشكل الاول فشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى
وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين اربعة الاول من موجبتين كليتين
ينتج موجبه كليه والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية
ينتج سالبه كلية والثالث من صغرى موجبة جزئيه وكبرى موجبه كليه
ينتج موجبة جزئيه الرابع من صغرى موجبه جزئيه وكبرى سالبه كليه
ينتج سالبة جزئيه اما الشكل الثاني فشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب
والسلب وكلية الكبرى وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين اربعة ايضا
الاول من كليتين والكبرى سالبه كليه والثاني من كليتين والصغرى سالبه
كليه ينتجان سالبه كلية والثالث من صغرى موجبة جزئيه وكبرى سالبة
كلية والرابع من صغرى سالبة جزئيه وكبرى موجبة كلية ينتجان سالبه
جزئيه واما الشكل الثالث فشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى
المقدمتين وضروبه المنتجه بحسب هذين الشرطين ستة الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة جزئيه والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة
كلية ينتج سالبة جزئيه والثالث من صغرى موجبة جزئيه وكبرى موجبة
ينتج موجبة جزئيه والرابع من موجبة جزئيه صغرى وسالبة كلية كبرى
ينتج سالبة جزئيه والخامس من موجبه كلية صغرى وموجبة جزئيه
كبرى تنتج موجبة جزئيه والسادس من موجبة كلية صغرى وسالبه

جزئيه

جزئية كبرى ينتج سالبه جزئيه كبرى تنتج سالبه جزئيه والحاصل ان الشكل
الثالث لا ينتج الكلية واما الشكل الرابع فشرط انتاجه ان لا يجتمع فيه
خستان وهما السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين والمجتمع
في مقدمتين اعم من ان يكونا من جنس واحد او من جنسين وانما خصصنا
التعميم بالاجتماع في المقدمتين لان المجتمعين في مقدمة واحدة لا يكونان
الا من جنسين والاشتراط المذكور انما هو اذا لم يكن الصغرى موجبة جزئيه
لانها اذا كانت موجبه جزئيه بحسب اجتماع الخستين بان يكون الكبرى
سالبة كلية وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين خمسة الاول من
موجبتين كليتين والثاني من موجبة كلية صغرى وموجبه جزئيه كبرى
ينتجان موجبة جزئيه والثالث من سالبة كلية صغرى وموجبه كلية
كبرى تنتج سالبة كلية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبه كلية
كبرى والخامس من موجبه جزئيه صغرى وسالبة كلية كبرى ينتجان
سالبه جزئيه والكلام المستقصى هنا في الكتب المنطقية المبحث الثالث
في مواد الحجج وهي القضايا التي يتالف منها الحجج والحجة اما عقلية بان يكون
ماخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع يعني تكون كلتا مقدمتيها
عقلية او نقلية بان يكون للسماع مدخل فيها اعم من ان تكون كلتا مقدمتيها
نقلية او احديهما والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم
له سبب والثاني كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى فعصيت امري
وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم هذا مثال النقلي المحض واما مثال لما يكون احدى مقدمتيه عقلية
والاخرى نقليه فهو قولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله صلى الله عليه وسلم

انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقليه والثانيه نقاليه والاقسام
ثلث المقسمة فقال الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة او مركبة منهما
ثم اعلم ان الحجة العقلية اما ان يكون مقدماتها قطعية سواء كانت
ضرورية او مكتسبة منها وتسمى برهانا عند الفلاسفة ودليلا عند
المتكلمين يعني يسمى دليلا بالمعنى الاخص لان للدليل معنى اخر اعم من البرهان
والامارة واما ان يكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابة
عند الفلاسفة وامارة عند المتكلمين واما ان يكون مقدماتها كاذبة
شبيهة بالقطعية او بالمشهورة وتسمى مغالطة هذه مغالطة من جهة
المادة واما المغالطة من جهة المادة واما المغالطة من جهة الصورة
فبان لا يكون القياس على هيئة منتجة لاختلال شرايط الاشكال
والمبادي الضرورية اليقينية هي قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور
طرفيها وتسمى اوليات وبديهيات سواء كان تصور طرفيها بالكسب
او بالبداهة او تصور احدهما بالكسب والاخر بالبداهة كقولنا الكل
اعظم من الجزء او قضايا يجزم بها العقل لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط
يتصورها الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج والوسط هو
الانقسام بمتساويين وتسمى قضايا قياساتها معها او قضايا تجزم بها
الحس وفسره الاصفهاني بقوله اي قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور
طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة او
الحس الباطن مثل علمنا بان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى
هذه القضايا مشاهدات وحسيات او قضايا يجزم بها العقل والحس معا
والحس اما حس السمع او غيره والاول المتواترات والثاني ان احتاج الى

كثرة

كثرة المشاهدة فهي المجربات والا فهي الحدسيات فان قلت نسبة الجزم
الى الحس في المشاهدات من قبيل نسبة الفعل الى الواسطة والجازم
هو العقل وكذا الحس واسطة لجزم العقل في المتواترات والمجربات والحدسيات
فلم نسب المصنف الجزم في الاول الى الحس فقط وفي الاخريات الى العقل والحس
معا قلت قال المحقق الشريف في حاشية الاصفهاني جعل الحاكم في
المشاهدات هو الحس وفي المتواترات والتجربيات والحدسيات العقل
والحس معا وان كان الحاكم فيهما هو العقل بمعاونة الحس لان الاحساس
هناك كاف في حكم العقل بخلافه ههنا للاحتياج الى قياس خفي في كل
من المتواترات والتجربيات والحدسيات فمدخلية الحس هناك
اكثر انتهى وستعلم القياسات الخفية لهذه الثلث ثم ان المتواترات
هي ما يحكم بها العقل بسبب ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم
العقل بامتناع تواطئهم على الكذب ولو اخبروا عما ليس من قبيل المحسوس
كوجود العقول المجردة او عما هو من قبيله لكن يستحيل وقوعه كاجتماع
السواد والبياض في محل او عن المحسوس الممكن لكن لم يجزم العقل بامتناع
تواطئهم على الكذب فلا يفيد اخبارهم الجزم بمضمون الخبر متواترا ولا
بد في المتواترات من قياس خفي وقرره بعض الافاضل بان هذا خبر
جماعة لا يمكن تواطئهم على الكذب وكل خبر كذلك فهو صادق واما المجربات
فهي ما يحكم بها العقل بسبب ان يشاهد ترتب شئ على غيره مرارا كثيرة بحيث
يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق بملاحظة قياس خفي وهو انه
لو كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان دايما او اكثريا لكنه دايم او اكثري كترتب
الاسهال على شرب السقمونيا وقد يكتفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قراين

اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس اقول فانه لما شوهد ان القمر
يستنير عند مقابلة الشمس ووجدت قرينة على ان ذلك النور مستفاد من
الشمس وهي اختلاف تشكلاته النورية بسبب اختلافه من الشمس قربا وبعدا
حكم العقل بان نور القمر مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات ولا بد فيها
من مقارنة القياس الخفي وقرره بعض الافاضل بان تشكلاته النورية
مختلفة بحسب القرب والبعد من الشمس وكلما هذا شانه فنوره مستفاد
من الشمس ولما كانت الحجة منقسمة بحسب المادة الى البرهان والخطابة
والمغالطة وفرغنا من بيان مواد البرهان شرعنا في مبادي الخطابة
والمغالطة اما مقدمات الخطابة فمنها الظنيات وهي مقدمات يحكم
بها العقل مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم كل من يطوف بالليل
فهو سارق ومنها المشهورات وهي قضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة
عامة تتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او بسبب
رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة او بسبب حمية مثل قولنا
كشف العورة عند الناس مذموم اما مقدمات المغالطة فهي الوهميات
وهي قضايا كاذبة في امور غير محسوسة قياسا على الامور المحسوسة
اذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود
جسم او حال في جسم وانما حكم الوهم بذلك لما راى ان الموجود المحسوس كذلك
فقاس غير المحسوس عليه وحكم بتلك القضية الكلية قال الاصفهاني وعلامة
كذب الوهميات مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة نقيض حكم الوهم
فاذا وصلا اي العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم اي رجع على عقبيه
واستبعده قال المحقق الشريف في حاشية الاصفهاني كما يحكم الوهم بالخوف

عن الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد وكل جماد لا يخاف عنه
فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم ولما فرغنا من الحجة العقلية
شرعنا في الحجة النقلية وهي دليل صح نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم
الانبياء عليهم السلام لان المعجزات تدل على صدقهم ثم ان الدليل النقلي
اذا لم يتواتر لا يفيد اليقين واما اذا تواتر كجميع القرآن وبعض الاحاديث
ففي افادته اليقين اختلاف فمذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة انه لا يفيد
اليقين بل الظن لتوقف كونه مفيدا لليقين على العلم بوضع الالفاظ
المنقولة عن النبي عليه الصلاة والسلام بازاء معان مخصوصة وعلى العلم
بان تلك المعاني مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل الناقلين
اللغات العربية ليتعين مدلولات مواد الالفاظ وبنقلهم النحو ليتحقق مدلولات
الهيئات التركيبية وبنقلهم الصرف ليعرف مدلولات هيئات المفردات
واصول هذه العلوم الثلثة تثبت برواية الاحاد لان مرجعها الى اشعار
العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم احاد من الناس كالاصمعي
والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب
فان امرء القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء
الجاهلية واما فروع هذه العلوم الثلثة فهي تثبت بالاقيسة اي
بالتمثيل والتشبيه وكل من رواية الاحاد والقياس دليل ظني فلا يحصل
لنا العلم اليقيني بالوضع بل غاية الامر الظن والثاني وهو العلم بالارادة
يتوقف على العلم بعدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت
موضوعة بازائها في زمن النبي عليه الصلاة والسلام الى معان اخرى اذ على
تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاول لا المعاني الاخرى التي نفهمها

الآن منها وعلى العلم بعدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد
معنى آخر مغايرا لما فهمناه وعلى العلم بعدم المجاز اذ على تقدير التجوز جاز ان
ان يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الذى تبادر الى اذهاننا وعلى العلم
بعدم الاضمار اذ لو اضمر فى الكلام شئ تغير معناه عن حاله والمراد من
الاضمار الحذف وعلى العلم بعدم التخصيص اذ على التخصيص كان المراد
بعض متناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعلى العلم بعدم النسخ
لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد فى الزمان الثانى الذى ورد فيه
الناسخ لكن هذه الامور غير مجزوم الانتفاء بل غاية الامر الظن بالانتفاء
فلا يحصل لنا العلم اليقينى بالارادة وعلى العلم بعدم المعارض العقلى الدال
على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على
الدليل النقلى بان يؤول النقلى عن معناه الى معنى آخر لا يعارضه الدليل
العقلى مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس
وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى
فيؤول الاستواء بالاستيلاء بجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك
وانما قدم المعارض العقلى على النقلى لان ترجيح النقل على العقل ابطال
للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل فتوقف النقل على العقل
فلو ابطلنا العقل بالنقل بطل النقل ايضا لان بطلان الاصل يقتضى
بطلان الفرع لكن عدم المعارض العقلى غير اليقينى والحق ان الدلايل
النقليه قد تفيد اليقين فى المسايل الشرعية بقراين مشاهدة
من المنقول عنه ومتواترة عنده تدل تلك القراين على انتفاء الاحتمالات
المذكورة واما المعارض العقلى فلا يتصور هنا اذ لا طريق للعقل فى

متواترة

المسايل

المسايل الشرعيه نعم فى افادتها اليقين فى المسايل العقليه نظر
لعدم القطع بعدم المعارض العقلى والمراد من المسايل الشرعيه امور
يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق للعقل اليها والمراد من
المسايل العقليه ما ليس كذلك الكل ماخوذ من شرح المواقف
والاصفهانى الفصل الرابع فى احكام النظر وفيه ثلثة مباحث
المبحث الاول ان النظر الصحيح المشتمل على شرايطه بحسب مادته وصورته
يفيد العلم بالمنظور فيه مطلقا اى سواء كان فى التصورات والتصديقات
وسواء كانت التصورات والتصديقات فى الالهيات او غيرها وهذا
عند الجمهور والسمنيه انكروه مطلقا والمهندسون انكروه فى الالهيات
واما افادته الظن مطلقا فقيل انها متفق عليها عند الكل انتهى
اقول ولا يخفى ان الظن انما يتصور فى التصديقات فروع ثلثة الفرع
الاول فى كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالنتيجة وفيه ثلثة مذاهب
الاول مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو ان النظر الصحيح يعد الذهن
لقبول النتيجة من مبداها الفياض والنتيجة يفيض عليه منه تعالى
بطريق جرى العادة من غير وجوب والثانى مذهب الفلاسفة وهو ان
النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه من المبدا وهو العقل
الفعال عندهم على سبيل الوجوب اى اللزوم العقلى والثالث مذهب
المعتزلة وهو ان النظر يولد العلم بالمطلوب من الناظر ومعنى التوليد
ان يوجب وجود الشئ وجود آخر كحركة اليد يوجب حركة المفتاح ومبنى
ذلك انهم اثبتوا لبعض الحوادث موثرا غير الله قالوا الفعل الصادر منه
اى من موثر غير الله ان كان بلا توسط فعل آخر صادر منه فهو الواقع

بالمباشرة كالنظر وان كان بواسطة فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالتوليد
كالعلم بالمطلوب المتولد من النظر الصحيح الصادر من الناظر مباشرة وفي
المقف والنظر فعل للعبد واقع بمباشرة يتولد منه فعل اخر هو العلم
بالنتيجة وبينوا فساد مذهب المعتزلة ببيان استناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء الفرع الثاني زعم ابن سينا انه لابد بعد استحضار
المقدمتين من ملاحظة اندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى التفطن
بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم
ايضا ان كل بغلة عاقر ثم مع العلم بالنتيجة بهذه المقدمة الكلية راى
بغلة منتفخة البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة
تحت قولنا كل بغلة عاقر والمص صوب راى ابن سينا بانه لو لم تلزم
ملاحظة الاندراج والتفطن به لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج
وخفائه لكنها اختلفت في جلاء الانتاج وخفائه بحسب جلاء ملاحظة
الاندراج فيها وخفائها الفرع الثالث المشهور ان النظر الفاسد سواء كان
فاسدا مادة او صورة لا يستلزم الجهل اى الجزم بنتيجة كاذبة وان كان
قد يجلبه اتفاقا قال في شمقف وهو الصواب والمختار عند الجمهور وقيل
يستلزمه مطلقا سواء كان فساده من جهة المادة او من جهة الصورة
واختاره الامام الرازى وستعرف فساده قال المص والحق ان الفساد ان
كان مقصورا على المادة استلزم وان كان مقصورا على الصورة او شاملا
لهما فلا وفي شمقف ان الصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل
لا كليا لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم فاسد من جهة المادة مع انه ينتج
ان زيدا جسم وهو ليس بجهل بل علم البحث الثاني ان النظر الصحيح كاف

في معرفة الله

في معرفة الله قال الدوانى والمراد بمعرفته هٰهنا التصديق بوجوده
تعالى وصفاته الكمالية الثبوتيه والسلبيه بقدر الطاقة البشريه
واما معرفة ذاته فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه
في العقل كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفيه والفلاسفة
اقول مراده من التصديق اليقيني وبشهادة قوله ان الاشتغال بعلم
الكلام من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين
بما يثلج به صدره وتطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا اعلم
ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية الذين قالوا
الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله غير واجبة بل الواجب
الاعتقاد الصحيح المطابق ومرادهم من الاعتقاد ما يعم التقليد وذهب
جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هولاء فرقتين
فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضة وتصفية الباطن
وهذا مذهب المتصوفة واصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة
الله انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة وهما اتفقوا على ان
معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو واجب ايضا ثم اختلفوا
فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا
في السموات والارض ونحوه وذهب المعتزلة الى ان وجوبه بالعقل لان
شكر الله واجب عقلا وهو يتوقف على معرفة الله وهو يتوقف على النظر
جميع ما ذكر من الاصفهانى قال في شمقف قد اختلف في اول الواجب
على المكلف فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعرى على انه معرفة الله
وقيل هو النظر فيها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابى اسحق

الاسفرايني وقيل هو اول جزء من النظر وقال القاضي ابو بكر وابن فورك
وامام الحرمين انه القصد الى النظر والنزاع لفظي اذ لو اريد اول الواجبات
المقصودة بالذات فهو المعرفة اتفاقا وان اريد اول الواجبات مطلقا
فالقصد الى النظر الكتاب الاول في الممكنات وفيه ثلثة ابواب الباب الاول
في الامور الكلية وتسمى بالامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات اي
الواجبات اي الواجب والجوهر والعرض وفيه ستة فصول الفصل الاول
في تقسيم المعلومات ذهب اهل الحق الى ان المعدوم الممكن ليس بشيء وثابت
ومتحقق في الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدوم وتسمى تلك
الواسطة عند من اثبتها بالحال ولهذا قالوا اما من شانه ان يعلم اما ان
يكون متحققا في الخارج وهو الموجود او لا وهو المعدوم فهذا التقسيم انباء
ان لا واسطة بين الموجود والمعدوم وان المعدوم ليس بشيء ومتحقق
في الخارج وذهب بعض الاشاعرة وهو القاضي الباقلاني وامام الحرمين
في قوله الاول وبعض المعتزلة ان المعدوم الممكن ليس بشيء ومتحقق في
الخارج وان الواسطة بين الموجود والمعدوم امر حق وهو الحال كالوجود
ولهذا قالوا اما من شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج اصلا
لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدوم او يكون له تحقق باعتبار
نفسه اي لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره وهو الحال فهذا
التقسيم انباء ان الواسطة حق وان المعدوم ليس بشيء ومتحقق في الخارج
وعرفوا الحال بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقوله صفة
يخرج الذات لانها لا تكون حالا وقوله لموجود يخرج صفة المعدوم لان صفة
المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقوله لا موجودة يخرج الاعراض لانها

متحقق باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقوله ولا معدومة
يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال وذهب
اكثر المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء ومتحقق في الخارج ولا واسطة
بين الموجود والمعدوم ولهذا قالوا اما من شانه ان يعلم ان تحقق في نفسه
اي تقرر وتميز في الخارج وهو الشيء والثابت في الخارج المتناول للموجود
والمعدوم الممكن عندهم وان لم يتحقق في نفسه اي لم يتقرر ولم يتميز في الخارج
وهو المنفي والممتنع ثم الشيء والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود
والا فهو المعدوم الممكن فهذا التقسيم انباء ان لا واسطة بين الموجود والمعدوم
المطلق الشامل للممكن والممتنع وان المعدوم الممكن شيء وثابت في الخارج فالشيء
والثابت عندهم اعم من الموجود والمعدوم الممكن والكل من شيعة وقال
الفلاسفة في تقسيم المعلومات كل ما يصح ان يعلم ان لم يكن له تحقق ما فهو
المعدوم وان كان فان كان تحققه في خارج الذهن فهو الموجود الخارجي
وان كان في الذهن فهو الموجود الذهني ثم ان الموجود الخارجي اما ان لا يقبل
العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن ثم الممكن اما ان يكون في
موضوع وهو العرض والموضوع عندهم محل يقوم ما حل فيه او لا يكون
في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل اصلا كالجسم او وجد في محل لكن لا يكون
ذلك المحل موضوعا له كالصورة الحالة في الهيولى فقولنا يقوم ما حل
فيه احتراز عن الهيولى بالنسبة الى الصورة لان الهيولى محل للصورة لكنها
غير مقومة لها بل الصورة مقومة للمادة عندهم فالمحل اعم من الموضوع
عندهم ثم الجوهر ينقسم عندهم الى مجرد كالعقول العشرة والنفوس الفلكية
والى مادي وهو الاجسام والمتكلمون لما انكروا الوجود الذهني قالوا كل ما يصح

اذ يعلم اما متحقق في الخارج اولا الثاني المعدوم والاول ان لم يكن لوجوده
اول فهو القديم وان كان فهو الحادث والحادث اما متحيز وهو الجوهر او حال
فيه وهو العرض او ليس بمتحيز ولا حال فيه وهو محال عندهم وهم ينكرون
العقول والنفوس المجردة اعلم ان الوجود الذهني اثبته الفلاسفة ونفاه
المتكلمون والخلاف انما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم فانه لما كان عند
الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن للمعلوم لزمهم القول
بالوجود الذهني وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة يتحقق بين العالم
والمعلوم او صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة
لهذه النسبة المخصوصة كذا في شرح حكمة العين الفصل الثاني في الوجود والعدم
وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في تصور الوجود بديهي لا يحتاج الى تعريف
بل هو متصور بالبداهة لانه جزء من وجودي المتصور بداهة وجزء البديهي
بديهي فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وهو بيان ان هذا اللفظ وضع
لهذا المعنى وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه والمختار انه بديهي ثم ان الوجود
بسيط وايضا هو اعرف الاشياء . المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا
الوجود المتصور بالبداهة مشترك بالاشتراك المعنوي بين جميع الموجودات
يعني ان له معنى واحدا يشترك فيه الموجودات باسرها ويطلق على جميعها بمعنى
واحد على ما ذهب اليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين قال في حكمة العين
الوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الاعيان ولا شك ان جميع الموجودات
الخارجية مشتركة في هذا المعنى وقال شارحه اذا الوجود الذهني عبارة
عن كون الشيء في الاذهان والوجود المطلق هو مطلق الكون اقول لا شك
ان جميع الموجودات خارجية او ذهنية مشتركة في مطلق الكون فثبت ان

للوجود

للوجود معنى واحدا هو الكون يشترك فيه الموجودات باسرها واستدلوا
على الاشتراك المعنوي بان الموجود ينقسم الى الواجب والممكن وينقسم
الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك بين جميع الاقسام فالموجود
مشترك بين جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك
الوجود بينها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون المنقسم الى الواجب والممكن
لفظ الموجود بمعنى ان لفظ الموجود اما موضوع لهذا او لذاك كانقسام
العين الى معانيه واللازم منه ليس الا الاشتراك اللفظي وانكر الاشعري
الاشتراك المعنوي وقال لا اشتراك الا في لفظ الوجود وليس للوجود
معنى يشترك فيه جميع الموجودات قال بعض الافاضل في حاشية الاصفهاني
لم يرد الشيخ بذلك انه موضوع لها باوضاع متعددة فانه بعيد جدا بل
انه موضوع بالوضع العام لكل ماهية وجعل الة ملاحظة الماهيات عند
الوضع مفهوم الماهية اقول فح يكون وضعه كوضع الضماير على ما بين
في محله المبحث الثالث في زيادة الوجود وعدم زيادته اعلم انه قال سيد
المحققين في حاشية شرح حكمة العين ان الخلاف انما هو في الوجود الخاص
لا الوجود المطلق اذ لا نزاع في ان المطلق زايد في الواجب والممكن وانما
الخلاف في الخاص اقول لعل مراده انه لا نزاع في ان المطلق زايد عند من اثبته
وهم الفلاسفة وجمهور المتكلمين واما من لم يثبته وهو الشيخ لانه لم يقل
بالاشتراك المعنوي فكيف يمكنه القول بزيادته فنقول الوجود الخاص فيه
ثلثة مذاهب الاول انه زايد اي ليس بجزء الماهية ولا عينها في الواجب
والممكنات وهو مذهب جمهور المتكلمين والثاني ان وجود كل شيء عين
ماهيته واجبا كان او ممكنا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والثالث

ان وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زايد على ماهياتها وهو
مذهب الفلاسفة اعلم ان الوجود اذا كان زايدا على الماهيات فنسبية اما
نفس الماهية ونظيره سببية ماهية الاربعة لزوجيته واما صفة اخرى
من صفات تلك الماهية ونظيره سببيه متعجبية الانسان لضاحكيته
ويسمى كل من هذين السببين السبب المقارن واما شى مغاير للماهية
وصفاتها ويسمى السبب المباين ونظيره سببية النار لسخونة الماء لكن
سبب وجود الواجب ماهيته لا صفة اخرى له ولا الامر المباين وسبب
وجود الممكنات هو الامر المباين وهو الواجب تعالى المبحث الرابع فى ان
المعدوم ليس بثابت قال فى شمقف هذه المسئلة من امهات المسايل الكلاميه
اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة اعلم انه
لا خلاف فى ان المعدوم المحال وهو المراد من المنفى ليس بشى وثابت وانما
الخلاف فى ان المعدوم الممكن هل هو شى فى الخارج على معنى ان له تقررا فى
الخارج منفكا عن الوجود فعند الاشاعرة وابى الهذيل وابى الحسين البصرى
من المعتزلة ان المعدوم الممكن ليس بشى اى ليس بثابت ومتقرر فى الخارج
كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الماهية فرفعه رفعها ووافقهم
الفلاسفة فان الماهية الممكنة عندهم وان كان وجودها زايدا على ذاتها
الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى او الذهنى فاذا خلت عنهما لا
يكون شيئا وثابتا لا فى الخارج ولا فى الذهن نعم ان المعدوم فى الخارج يكون
شيئا فى الذهن عند الفلاسفة وعند ساير المعتزلة ان المعدوم الممكن
شى اى ثابت فى الخارج فان الماهية عندهم غير الوجود ومعروضة له وقد
تخلو عنه مع كونها متحققة فى الخارج واستدلوا على ذلك بان المعدوم الممكن

متميز

متميز وكل متميز ثابت لان التميز صفة للمتميز وثبوت الصفة فرع الموصوف
ونقض بالمعدوم الممتنع فالثبوت عندهم اعم من الوجود ومقابل للممتنع المبحث
الخامس فى الحال اتفق الجمهور على نفى الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت
الحال القاضى ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين
اولا فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال كالوجود
والايقاع وجميع المعانى المصدرية من قبيل الحال الفصل الثالث فى الماهية
وفيه ثلث مباحث المبحث الاول فى نفس الماهية ما به يجاب عن السوال بما هو
وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه ثم قال ان لكل شى فرض جزئيا
كان ذلك الشى كزيد او كليا سواء كان الكلى نوعا كالانسان او جنسا كالحيوان
او غيره كالفصل والخاصة والعرض العام حقيقة وهى التى ذلك الشى
بها ذلك الشى قال المحقق الشريف شمقف ان لكل شى كليا او جزئيا حقيقة
هو بها هو وهذا تفسير لمفهوم حقيقة الشى اى مطلقا والحقيقة الجزئيه
تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجى والحقيقة الكلية تسمى
ماهية انتهى وظهر من كلامه قدس سره ان الحقيقة اعم من الهوية والماهية
ثم ان الحقيقة امر مغاير لما عداها من العوارض وعوارض الماهية عند
الفلاسفة ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هى هى اى مع قطع النظر
عن وجودها الخارجى والذهنى كالزوجية العارضة لماهية الاربعة فان
الزوجية لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة فى الخارج
او فى الذهن وقسم يلحق الماهية باعتبار الوجود الخارجى نحو التناهى والحدوث
العارضين للجسم فى الخارج فان امثال ما ذكر لا يلزم لماهية الجسم بل لوجوده
الخارجى وقسم يلحق الماهية باعتبار الوجود الذهنى نحو الذاتيه والعرضية

قال الاصفهانى الماهية مشتقة من ما هو وهى اى الماهية م

والكلية والجزئية العارضة للاشيا الموجودة في الذهن وليس في الخارج
ما يطابقها اي ما يطابق الذاتية والعرضية الخ وتسمى هذه بالمعقولات
الثانية كذا في شمقف اذا عرفت هذا فنقول ان الحقيقة من حيث مغايرة
لما عداها من الامور التي يعرض لها بمعنى ان تلك الامور العارضة ليست عين
الماهية ولا داخلة فيها لا بمعنى انها ليست بمتصفة بشي منها اذ لا
بد للماهية من اتصافها بشي من المتناقضين سواء كان ذلك العارض
لازما كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا كالكتابة للانسان
وبيان تلك المغايرة ان الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لعوارضها
فالانسانية ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلي
ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي ليس شي منها عين الانسان ولا داخلا فيها
والا فلو كانت الوحدة مثلا عين الانسان او داخلة فيه لما صدق الانسان
على الكثير نعم ان الماهية لا تخلو عن واحد من العوارض فالانسان لا يخلو
عن واحد مما ذكر فالماهية اذا اخذت من حيث هي هي مع قطع النظر
عن ان يقارنه شي من العوارض او لا يقارنه تسمى ماهية مطلقة والماهية
بلا شرط شي واذا اخذت مع المشخصات واللواحق الخارجية تسمى
مخلوطة والماهية بشرط شي وهو موجود في الخارج وكذا الاول وهي
الماهية المطلقة موجودة في الخارج لكونه جزءا من الماهية المخلوطة
واذا اخذت الماهية بشرط العراء عن المشخصات واللواحق الخارجية
تسمى مجردة والماهية بشرط لا شي وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود
الخارجي يعد من العوارض الخارجية قد فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل
فان قلت كونه في العقل من اللواحق ايضا وقد فرض مجردا عنها فكيف تتصور

فيه الوجود في العقل قلت لم يعتبر تجريدها عن جميع اللواحق خارجية او ذهنية
بل اعتبر تجريدها عن اللواحق الخارجية فقط وكونه في العقل انما هو من اللواحق
الذهنية فالماهية المجردة والماهية المخلوطة متباينان تباين اخصين
تحت اعم وهي الماهية المطلقة وبما ذكر ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو
ان لكل نوع شخصا موجودا في الخارج باقيا مستمرا ازلا وابدا حال كونه مجردا
عن المشخصات واللواحق الخارجية وتسمى هذه الاشخاص بالمثل الافلاطونية
واستدل عليه بان هذا المجرد جزء مشترك بين الماهيات المخلوطة الموجودة
في الخارج ووجه ضعفه ان المجرد عن المشخصات واللواحق الخارجية لا
يوجد في الخارج كما عرفت واما استدلاله بان هذا المشخص المجرد جزء مشترك
بين المخلوطات ففاسد لان المجرد يباين المخلوط كما عرفت فكيف يكون
جزءا منه المبحث الثاني في اقسام الماهية الماهية اما ان تكون بسيطة
لا تلتئم من عدة امور او مركبة تقابلها وتنتهي المركبة الى البسيطة وكل منهما
تعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج اخرى اقول حتى ان بعض
الماهيات يكون بسيطا في الخارج ومركبا في العقل كالنقطة فانها لا تنقسم
في الخارج فلو فرضنا ان ماهياتها العقلية عرض لا ينقسم فهي مركبة
فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا تلتئم في العقل من عدة امور تجمع فيه كالجنس تجتمع
العالي وبسيط خارجي لا تلتئم من امور في الخارج كالمفارقات من العقول
والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي
تلتئم من امور متمايزة في العقل فقط قيل مثاله هو البسيط الخارجي
كالعقول والنفوس ومركب خارجي تلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت
كذا في شمقف وبيان تقسيم الاجزاء للماهية المركبة ههنا تقسيمان التقسيم

الاول ان الاجزآء ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة سوآء كان بينها
تساو او عموم مطلق او من وجه كالاجناس والفصول وان لم يصدق فمتباينة
ثم المتباينة اما متشابهة فى الماهية كوحدات العشرة وغيرها من الاعداد
مركبة من الوحدات الموجودة فيه وماهية كل واحدة من الوحدات موافقة
لماهية الاخرى واما مختلفة فى الماهية ثم المتخالفة فى الماهية اما متمايزة
عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فانهما متمايزتان فى العقل
دون الحس واما متمايزة خارجا اى حسا كاعضآء البدن التقسيم الثانى
ان اجزآء الماهية المركبة اما ان تكون وجودية باسرها بمعنى ان لا يكون
فى مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اى غير متنافية
كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة او اضافية نحو الاقرب فان ماهيته
مركبة من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان لان القريب انما يكون
قريبا بالنسبة الى الشئ وليس القرب صفة حقيقية الا ترى انه يجتمع مع نقيضه
فى شئ واحد فان الشئ الواحد يكون قريبا بالنسبة الى شئ وبعيدا بالنسبة
الى شئ آخر ولو كان صفة حقيقية لا تجتمع مع نقيضه وكذا الزيادة
صفة اضافية لانه بالنسبة الى ما زيد عليه فالاقرب ماهية اضافية
او ممتزجة من الحقيقية والاضافية كسرير الملك فان ماهيته مركبة
من الجسم المخصوص وهو قطع الخشب ومن الاضافة الى الملك والجزء
الثانى شئ اضافى واما الملك فخارج عن الماهية لان المضاف اليه
خارج عن حقيقة المضاف وان كانت الاضافة داخلة فيه من حيث
هو مضاف والقسم الثانى هو ما لا يكون وجودية باسرها فاما ان
يكون بعضها وجودية وبعضها عدميا نحو القديم فانه موجود لا اول

له فقد تركب مفهومه من وجودى وعدمى وهذا انما يكون فى الماهية
الاعتبارية واما الماهيات الحقيقية فلا يكون اجزائها الا موجودة واما
ان يكون باسرها عدميا وهو غير متصور بل احتمال عقلى فقط فان العدميات
لا تعقل الا مضافة الى الموجودات فيكون المعنى الوجودى ملحوظا هناك
قطعا كذا فى شمقف وهنا فروع ثلثة الفرع الاول ان الماهيات الممكنة هل
هى مجعولة بجعل الجاعل ام لا اقول مرادهم بهذا الجعل جعل ماهية الانسان
مثلا ماهية الانسان واما اتصافها بالوجود فهو بالجعل اتفاقا وفيه
مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سوآء كانت بسيطة او مركبة
وهذا مذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة ودليلهم انه لو كان كون الانسان
انسانية مثلا بجعل جاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية
لان ما يكون اثرا للجعل يرتفع بارتفاعه وسلب الشئ عن نفسه محال بديهة
والجواب ان الماهية عند عدم جعل الجاعل لا يثبت فى الخارج وما لم يثبت
فى الخارج يصح سلبه عن نفسه وانما المحال سلب الشئ الثابت فى الخارج
عن نفسه ولا يرد عليهم ان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية
الماهية بالوجود فهو ايضا ماهية فى نفسه والمقدر ان لا شئ من
الماهيات بمجعولة فلا يكون ح ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها
بالوجود بجعل الجاعل فيلزم استغنآء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول
به عاقل لانه يجاب عنه بان المجعول هو الوجود الخاص المسمى بالهوية بمعنى
الحقيقة الجزئية لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات
باسرها ارتفاع المجعولية رأسا هذا هو المفهوم من شمقف وظهر منه ان
النزاع بالمجعولية وعدمها انما هو فى الحقيقة الكلية المسماة بالماهية

لا فى الحقيقة الجزئية التى تسمى بالهوية ر فى بعض التعلقات على شمقف
لقايل ان يقول امتناع مجعولية الماهية يستلزم امتناع مجعولية الهوية
ايض لان الهوية هى الماهية مع التشخص وهو ايضا ماهية اقول فساده
ظاهر لان الماهية هى الحقيقة الكلية والمجموع المركب من الماهية والتشخص
ليس بحقيقة كلية والمذهب الثانى ان الماهيات الممكنة كلها مجعولة اما
البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك
ايضا ولان اجزائها البسيطة مجعولة كذا فى شمقف قيل هو مذهب المتكلمين
والمذهب الثالث ان الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة فان
قلت ليست الماهية المركبة الا مجموع الماهيات البسيطة فاذا لم يكن شئ من
الاجزاء مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا قيل فى جوابه مجعولية المركب بمعنى
مجعولية انضمام بسايطه بعضها الى بعض وفى مقف ان هذه المسئلة من
مزالق الاقدام اقول موقع النزاع الماهيات الموجودة وهى الحصص واما
الماهيات المعدومة وهى الماهيات قبل وجود افرادها والماهيات بشرط
لا شئ فغير مجعولة عندنا بناء على ان المعدوم ليس بشئ وثابت فى الخارج
حتى لو قلنا بثبوته فيه للزمنا القول بالجعل وعند المعتزلة ايض غير مجعولة
قال فى شمقف المعدومات الممكنة عند المعتزلة ذوات متقررة ثابتة فى
انفسها من غير تاثير الفاعل فيها وانما تاثيره فى اتصافها بالوجود انتهى
وبالجملة الماهيات غير مجعولة عند المعتزلة سواء كانت معدومة او
موجودة بوجود الافراد فتدبر الفرع الثانى ان المركب اما ان يقوم بنفسه
بمعنى انه لا يفتقر فى قيامه الى محل وهو الجوهر او لا يقوم بنفسه وهو
العرض فان كان الاول يستقل احد اجزائه اى يكون قايما بنفسه لا يقوم

بمحل

بمحل والباقى من الاجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من
الهيولى قد استقل وقام به الصورة وان كان الثانى اى ان قام المركب بغيره
قام بذلك الغير جميع اجزاء ذلك المركب عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض
او قام بعض اجزاء المركب بالغير الذى قام المركب به والجزء الآخر قام بالقايم
بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة القائمة
بالجسم فانها مركبة من الحركة والسرعة فالحركة قائمة بالجسم والسرعة
قايمة بالحركة القايمة بالجسم الفرع الثالث قيل يجب ان يكون الفصل
علة لوجود الجنس فان اريد بهذا الكلام ان الفصل علة لطبيعة
الجنس فى الخارج فهو خطأ لان الفصل فى الخارج بعينه الجنس وان
اريد ان الجنس امر مبهم قابل لان يكون اشيا كثيرة والفصل يعينه
فيكون احد الاشيا الكثيرة وهو كلام حق المبحث الثالث فى التعيين وفى
شمقف ان الماهية كالانسان مثلا يقبل الشركة والتعيين المخصوص لا يقبل
الشركة كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة
فالتعين غير الماهية وقد اختلف فى التعين بعد الاتفاق على انه
غير الماهية هل هو موجود فى الخارج ام لا فذهب الفلاسفة الى ان التعين
وجودى لانه جزء المعين الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود
فيه بالضرورة واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمى لانه لو كان موجودا
فى الخارج لكان له تعين فان كل موجود خارجى لا بد ان يكون متعينا
وننقل الكلام الى تعين التعين ويتسلسل كذا فى شمقف وشمقد واقول
المستنبط من شرح المقاصد ان المعين كزيد مثلا مركب من الماهية مع شيء
آخر يخصصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة ويسمى

ما به التعين فان اريد من التعين فى محل النزاع المصدرى فالحق انه امر اعتبارى
لا وجود له فى الخارج واذا اريد به ما به التعين فالحق انه موجود فى الخارج
ثم اقول المفهوم من سوق كلام المص والاصفهانى ان التعين اذا كان معدوما
لا يكون زايدا على الماهية وان كان مغايرا لها فالتعين المفروض غيريته للماهية
ان فرض موجودا فهو غير الماهية وزايد عليها وان فرض معدوما فهو غير
الماهية لكنه ليس بزايد عليها فالزايد فى اصطلاح المعقوليين لا يطلق الا على
الموجود المغاير فروع قالت الفلاسفة الذاهبون الى كون التعين وجوديا
الماهية ان اقتضت التعين والتشخص لذاتها انحصر نوعها فى الشخص الواحد
الحاصل من الماهية والتعين كالعقول العشرة فان كل عقل عندهم نوع
منحصر فى شخص واحد وان لم تقتض يكون علة التعين والتشخص مواد الماهية
واعراضا تحيط بالمواد فيتعدد افراد الماهية ح بتعدد المواد والعوارض اما
الاول فكالافلاك التسعة فان ماهياتها متحدة لكن موادها اى هيولاها
مختلفة فاقتضى كل مادة تعينا مغايرا لما اقتضته المادة الاخرى فتعددت
افراد الفلك واما الثانى فكالعناصر الاربعة فان هيولى العناصر واحدة
مشتركة بينها وانما اختلفت وتعددت اشخاص كل نوع من انواع العناصر بسبب
اختلاف عوارض تعرض لذلك النوع وهو الاستعدادات المختلفة العارضة
له بحسب القرب والبعد من الفلك كذا يفهم من المواقف وشرحه ولما كان
ما ذكره الفلاسفة من كون الماهية او موادها او اعراض تلك المواد
باطلا قال المص والحق ان سبب تشخص اشخاص الماهية ارادة الفاعل المختار
فان ارادته تقتضى اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها الفصل الرابع فى
الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفى المواقف ان الوجوب والامكان

والامتناع

والامتناع بديهى التصور وقال بعض الافاضل اما التعريفات التنبيهية
فهى ان يقال الوجوب اقتضاء الشئ لذاته الوجود والامتناع اقتضاء الشئ
لذاته العدم والامكان عدم اقتضاء الشئ الوجود والعدم وفى هذا
الفصل خمسة مباحث المبحث الاول فى ان هذه الاربعة امور عقلية
لا وجود لها فى الخارج وهو الحق قال فى المواقف وزعم بعض المجادلين ان
الوجوب والامكان وجوديان وفى شرحه ولم يدع احد كون الامتناع
وجوديا المبحث الثانى فى احكام الوجوب لذاته اى لذات الشئ وهى اربعة
الاول ان الوجوب لذاته ينافى الوجوب لغيره اى الواجب لذاته لا يكون
واجبا لغيره والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول
عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا اذ الواجب لذاته
لا يرتفع بارتفاع الغير والثانى ان الوجوب لذاته ينافى تركيب الواجب
اذ لو تركب الواجب لذاته لاحتاج الى جزئه وجزء الشئ غيره والمحتاج
الى الغير ممكن فيلزم كون الواجب ممكنا والثالث ان الوجوب لذاته لو قدر
كونه موجودا فى الخارج لم يكن زايدا على ماهية الواجب بل كان عينها
لامتناع الجزئية وتوضيحه على ما يفهم من شمعة ان للوجوب ثلث
معان الاول ما به يتميز الذات عن الغير وهو بهذا المعنى موجود فى الخارج
وعين ذاته تعالى لانه تعالى بذاته يتميز عن الغير فما به يتميز عن الغير
هو ذاته تعالى والثانى اقتضاء الذات الوجود وهذا المعنى امر اعتبارى
والثالث الاستغناء عن الغير بمعنى عدم توقفه فى وجوده على الغير وهذا
المعنى امر عدمى والرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين اى
لا يكون فى الموجودات واجبان وجوبهما لذاتهما بل تلزم الوحدة للواجب لذاته

وسيأتى بيانه فى الالهيات فان قلت اذا لم يكن فى الموجودات واجبان يلزم
يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لو اتصف
بها فان كانت الصفات واجبات لذواتها اى لذوات الصفات اى ان اقتضى
كل صفة وجودها يلزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل وان كانت ممكنة
وكل ممكن جايز الزوال فيلزم ان يجوز زوال الصفات عن الذات وهو محال
مع ان الاشاعرة يقولون بصفات زايده على الذات يجاب عنه باختيار ان
الصفات ممكنة ولا نسلم انها جايزة الزوال وانما يلزم ذلك ان لو كان مقتضيها
غير الذات لكن مقتضيها الذات فالذات يوجب صفاتها فكما ان الذات لا يجوز
زواله كذلك لا يجوز زوال ما اوجبه والحاصل انه تعالى موجب فى صفاتها
ومختار فى ساير الممكنات المبحث الثالث فى احكام الامكان اعلم انه قد وقع
فى المواقف فى ابحاث الحدوث والامكان ان الامكان على قسمين امكان
ذاتى وامكان استعدادى ووقع توضيحهما فى بعض منهوات الآداب
المسعودى بان الامكان على قسمين احدهما الذاتى وهو ما لا يكون طرفه
المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير والثانى الاستعدادى
ويسمى ايضا الامكان الوقوعى وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا لا
بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه
والاول اعم من الثانى مطلقا انتهى والمفهوم من شمقف ان الامكان الاستعدادى
هو كون مادة الحادث مستعدا لقبول صورته من المبدا الفياض وان
الامكان الاستعدادى امر موجود متفاوت بالقرب والبعد والقوة
والضعف فان استعداد النطفة للانسانية اقرب واقوى من استعداد
العناصر له وان القول بالامكان الاستعدادى مذهب الفلاسفة بناء

على ان

على ان الفاعل موجب عندهم وانما يختص ايجاده ببعض دون بعض
لاختلاف استعداد القوابل ومذهب المحق ان المبدا مختار يفعل ما يشاء
بمجرد ارادته ولا يتوقف خلقه وتاثيره الى استعداد المحل ولا يخفى ان
البحث ههنا من الامكان الذاتى فاعلم ان احكام الامكان الذاتى اربعة
الحكم الاول ان الامكان علة للحاجة اى الامكان يحوج الممكن الى السبب اى
المؤثر لان الامكان استواء طرفى الوجود والعدم للممكن بالنسبة الى ذاته
والممكن لما استوى طرفاه احتاج الى مرجح وجوده على عدمه والعلم
بالاحتياج الى المرجح بعد تصور الممكن والحاجة بديهى قال الاصفهانى
فان كل عاقل تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه يحتاج الى مرجح
وكون الامكان وحده علة للحاجة مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين
وقال قدماء المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم علة
الحاجة مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة اخرى منهم الى ان علة
الحاجة هى الامكان بشرط الحدوث واقوال هذه الطايفة الثلثة من
المتكلمين غير صحيحة لان الحدوث صفة الوجود متأخر عن التأثير
والتاثير متأخر عن الحاجة لان الشى ان لم يحتج فى نفسه الى مؤثر لم يتصور
تاثير المؤثر فيه فالحدوث متاخر عن الحاجة فلا يكون الحدوث علة للحاجة
ولا جزء من علتها ولا شرطا لتاثير علتها لان هذه الاشياء المنفيه تقتضى
تقدم الحدوث على الحاجة وهو متأخر عنها واجاب عنه فى المواقف بان
مراد هذه الطايفة العلية فى الذهن بمعنى ان حكم العقل بالحاجة لملاحظة
الحدوث وليس مرادهم ان الحدوث علة للحاجة فى الخارج الحكم الثانى الممكن
لا يكون احد طرفيه اى الوجود او العدم اولى به لذاته والمراد اولوية لا تنصل الى

حد الوجوب والامتناع والا فالممكن ما ليس بواجب ولا ممتنع فيكون البحث
مما لا فايدة فيه ولا يبقى للخلاف فيه مجال مع انهم خالفوا فيه فمنهم من
قال العدم اولى بالذات بالممكنات السيالة اى غير القارة كالحركة والزمان
اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بانه يدل على اولوية عدم البقاء
للممكنات السيالة لا على اولوية عدم الوجود لها والنزاع فيها وقال بعضهم
العدم اولى بالذات بالممكنات كلها اذ يكفى للممكنات فى عدمها انتفاء جزء
من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا
فهو اولى ورد بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى اولوية العدم
لذاتها الحكم الثالث الممكن ما لم يجب صدوره عن موثره لم يوجد اى ما لم يكن
صدوره مقتضى موثره لم يوجد وهذا الوجوب الحاصل من ايجاب الموثر
هو الوجوب السابق على وجوده الممكن واذا وجد الممكن فحال وجوده لا يقبل
العدم لامتناع اجتماع النقيضين وهذا اى عدم قبول العدم هو الوجوب
اللاحق بوجود الممكن فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول باعتبار
وجود سببه والثانى باعتبار وجوده فكل ممكن موجود محاط بوجوبين
وهذا مذهب الفلاسفة كما صرح به فى التلويح ثم ان المفهوم من التوضيح
والتلويح اذ الوجوب عند المتكلمين واحد وهو مع الوجود معلولا علة
واحدة هى الموثر التام ولما كان كل منهما محتاجا الى الاخر جاز ان يعتبر
الوجوب مقدما والوجود موخرا وبالعكس ولما كانا معلولى علة واحدة
جاز ان يعتبرا متقارنين الحكم الرابع الممكن يستصحب الاحتياج الى الموثر
حالة بقائه وهو وجوده فى الزمن الثانى لبقاء الامكان الموجب للاحتياج
الى الموثر حالة بقائه لان الامكان للممكن ضرورى اى ممتنع الانفكاك فاذا

احتياج

احتياج الممكن حالة بقاء وجوده الى الموثر فالموثر حالة البقاء يفيد اثرا
ليس هو الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك بل امرا متجددا هو بقاء الوجود
الذى كان حاصلا قبل ذلك والحاصل ان وجود الممكن كما انه يحتاج فى حدوثه
الى الموثر كذلك يحتاج فى بقائه الى الموثر وفى شرح المقاصد ان علة الوجود
قد يكون علة للبقاء ايضا كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقاء ذلك الضوء
الضوء ايضا وقد تكون علة البقاء امرا اخر غير علة الوجود كمماسة
النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة
واستمرارها بتعاقب الاسباب فائدة فى شرح المقاصد الامكان قد
يوخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان الخاص المقابل
للوجوب والامتناع بالذات وقد يوخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود سواء
سلبت الضرورة من العدم ايضا ام لا بل كان العدم ضروريا فيقال انه
ممكن العدم معناه ان طرف الوجود غير ضرورى يعنى انه ليس بواجب
فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع وقد يوخذ بمعنى سلب
ضرورة العدم سواء سلبت الضرورة من الوجود ضروريا فيقال انه
ممكن الوجود ومعناه ان طرف العدم غير ضرورى يعنى انه ليس بممتنع
فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب ويسمى الامكان بالمعنيين
الاخيرين الامكان العام فللامكان العام معنى واحد يعم الامكان الخاص
والوجوب والامتناع وهو سلب ضرورة احد الطرفين انتهى ملخصا المبحث
الرابع فى القدم العدم ينافى تاثير الفاعل المختار لان تاثير الفاعل المختار
مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشىء مقارن لعدم
الاثر فى ذلك الشىء لان القصد الى ايجاد الموجود محال فذلك الشىء يكون فى

معنيان ونسبيا للامكان العام

حال قصد المؤثر الى ايجاده معدوما فيكون وجوده حادثا قال فى شمقف
لا يكون القديم اثرا صادرا من القادر المختار اتفاقا من المتكلمين وغيرهم
والفلاسفة انما اسندوا القديم الذى هو العالم على رايهم الى الفاعل
الذى هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
ولو اعتقدوا كونه تعالى مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المسند اليه تعالى
ثم المتكلمون اتفقوا على نفى القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته فان
قلت كيف حكمت بهذا الاتفاق وبعض المتكلمين وهم المعتزلة ينفون القدم
عن الصفات ايضا قلت المعتزلة وان انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى
الله تعالى سواء كان ما سواه تعالى صفة له تعالى او لم يكن انكارا بحسب
اللفظ لكن قالوا بقدم الصفات معنى فانهم اثبتوا لله تعالى احوالا خمسة
لا اول لها وهى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية والالوهية
حالة خامسة اثبتها ابو هاشم من المعتزلة علة للاحوال الاربع مميزة للذات
لان ذات البارى يشارك ساير الذوات على زعم ابى هاشم فى الذاتية ويمتاز
عنها بصفة الالوهية قال الاصفهانى فى بعض منهواته والحق ان
ماهية الله يخالف ساير الذوات بالذات لا بالصفات اعلم انه يفهم
من شمقف ان للقديم معنيين مشهور وهو موجود لا اول له وغير مشهور
وهو ثابت لا اول له والثانى اعم من الاول لشموله الحال ايضا والكلام هنا
فى القديم بالمعنى المشهور وهذه الاحوال التى اثبتها المعتزلة احوال لا توصف
عندهم بالوجود فلا تكون قديمة بهذا المعنى فيفيد الحكم بالاتفاق المذكور
المبحث الخامس فى الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وهذا هو
المسمى بالحدوث الزمانى ويقابله القدم الزمانى وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا

بالعدم

بالعدم وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا ويقابله القدم
الذاتى وهو عدم الاحتياج فى الوجود الى الغير فيكون الحدوث بالتفسير
الثانى اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت
كان حادثا بهذا المعنى الثانى دون المعنى الاول قال الاصفهانى فكل ممكن
موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الفلاسفة الحدوث الزمانى يستدعى
تقدم مادة ومدة خلافا للمتكلمين ومعنى المادة المحل والمحل اما موضوع
ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة او جسم يتعلق به
الحادث ان كان الحادث نفسا كذا فى شمقف والمدة بالضم اى بضم الميم معناه
الزمان ومرادهم بها هنا الزمان المقارن لعدم الحادث وفى شمقد وبنوا
ذلك اى قولهم الحدوث الزمانى يستدعى تقدم مادة ومدة على قدم المادة
والزمان وارادوا من المادة القديمة القابلة للصور والاعراض الحادثة
الفصل الخامس فى الوحدة والكثرة وفيه ثلث مباحث المبحث الاول فى حقيقتهما
اعلم ان الوحدة والكثرة بديهيتان فلا يجوز ان يعرفا الا تعريفا لفظيا
ولا يمكن ان يعرفا تعريفا حقيقيا والتعريف اللفظى على ما حققه السيد
الشريف تعيين مفهوم اللفظ من بين المفهومات الحاصلة المعلومة
للسامع وليس المراد منه تحصيل ما ليس بحاصل ومآله التصديق بان
هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى المعلوم وهو طريق اهل اللغة وحقه ان
يكون بلفظ اشهر مرادف للمعرف فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين
المعنى من بين المعانى الحاصلة لا تفصيله واما التعريف الحقيقى فهو
تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات فما ذكره المص من التعريفين للوحدة
والكثرة تعريفان لفظيان لهما فالوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور

متشاركة فى تمام الماهية سواء لم يكن منقسما اصلا كالواجب تعالى فوحدته
هى الوحدة الحقيقية وكذا حال النقطة او كان منقسما الى امور متخالفة
فى تمام الحقيقة كالانسان الواحد الذى ينقسم الى اليد والرجل والرأس
فان هذه الاشياء غير متشاركة فى تمام الحقيقة فوحدة الانسان هى
الوحدة الاضافيه واما الكثرة فهى كون الشئ بحيث ينقسم الى امور متشاركة
فى تمام الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد قال فى شمقف ولا يذهب
عليك ان الكثرة المجتمعة من المختلفة الحقايق كالانسان والفرس والحمار
داخلة فى حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون
الشئ بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم اقول فان قلت كيف توجد
الوحدة فى الانسان الواحد مع انه ينقسم الى اليد والرجل قلت الوحدة
تعرض لانسانيته فانه انسان واحد من افراد الانسان والمنقسم هو
معروض الانسانيه وهو الجسم فمعروض الوحدة لا ينقسم اصلا وان انقسم
معروض معروضها الا ترى ان فردين من نوع واحد منقسم وكثير واما الاثنينية
العارضة لها فواحدة لعدم انقسامها اذ ليس فى الفردين اثنينيتان ثم
ان الوحدة تساوق الوجود اى تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود فى
الجملة وكل موجود فله وحدة ما حتى الكثير الذى هو ابعد الاشياء عن الاتصاف
بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات ثم ان
تقابل الوحدة والكثرة لا يمنع عروض احدهما للآخر وانما يمنع عروض احدهما
لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم الكبير والوحدة عارضة للعشرية
لا للجسم الكبير فان قلت اذا لم تعرض الوحدة للجسم الكبير لا يصح قولكم ان كل موجود
فله وحدة قلت الوحدة عارضة للجسم الكبير بواسطة عروضها للعشرية العارضة

للجسم

للجسم الكبير فالوحدة عارضة للكثرة التى هى العشرية بالذات وللجسم الكبير بالعرض
كذا فى شرح المواقف ثم ان الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الانسان
الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة مغايرة
لهما فان الانسان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان ليس بكثير
فالوجود والماهية قد يقارنان الوحدة وقد يقارنان الكثرة ثم انه قد
اختلف فى وجود الوحدة والكثرة فى الخارج فاثبته الفلاسفه ونفاه
المتكلمون فقال المتكلمون انهما من الاعتبارات العقلية وهو الحق ثم ان الوحدة
لا تقابل الكثرة باحد الاصناف الاربعة للتقابل تقابل الايجاب والسلب وتقابل
العدم والملكة وتقابل التضاد لان الوحدة جزء من الكثرة اذ الكثرة مركبة
من الوحدات ولا شئ من المتقابلين باحد التقابل الاربعة بجزء من الآخر بل
بينهما مقابلة بالعرض لعروض صفة نسبية لكل منهما وهى المكيالية والمكيلية
فان الوحدة مكيال للعدد وعادله بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة
بعد اخرى فنى بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها فالشئ الواحد لا
يكون مكيلا ومكيالا من جهة واحدة قال فى شمقف المكيالية والمكيلية
متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين
عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة مادية للكثرة
والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفه وسيأتى
بحث التقابل فى اقسام الكثرة المبحث الثانى فى اقسام الوحدات الواحد
ان منع نفس مفهومه عن حمله عن كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا
الانسان وان لم يمنع فهو واحد لا بالشخص وهو واحد من وجه وكثير من
وجه لامتناع ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا اما

الواحد لا بالتشخص فجهة الوحدة فيه ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة
فهو اى الكثير الذى هو المسمى بالواحد بالنوع وان كانت جزءًا من ماهية الكثرة
جنسا او فصلا فهو الواحد بالجنس او بالفصل والاول كانواع الحيوان
المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثانى كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو
الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد
بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة التى
هى عرض محمولة بالطبع على تلك الكثرة كاتحاد القطن والثلج فى البياض
فان الابيض محمول عليها طبعا وخارج عنهما واما واحد بالموضوع
ان كانت جهة الوحدة التى هى عرض موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كاتحاد
الكاتب والضاحك فى الانسان فان الانسان موضوع لهما بالطبع خارج
عنهما هكذا فى شمقف ولعل المراد من الموضوع بالطبع ما يكون عبارة عن
الذات بلا اعتبار صفة معها كزيد فانه لا يكون محمولا الا بتاويل كان يراد
المسمى بزيد والمراد من المحمول بالطبع ما يكون عبارة عن الذات مع اعتبار
صفة معها كالكاتب ولذا قيل الذات متعين للابتداء وان كان مردودًا
واما الواحد بالتشخص فاما ان لا يقبل القسمة اصلا وهو الواحد الحقيقى
او يقبل والاول ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اى مفهوم عدم
الانقسام فهو الوحدة الشخصيه كذا قيد فى شرح المواقف ولعل وجهه
ان مطلق الوحدة نوع مشترك بين الوحدات وهو ليس بواحد بالتشخص
وان كان لذاى للواحد الحقيقى مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فاما
ان يكون ذا وضع والوضع ههنا بمعنى كون الشئ مشارًا اليه بالاشارة
الحسية وهو النقطة المتشخصه او لا يكون ذا وضع وهو المفارق المتشخص

اى كل واحد من المفارقات عن المادة وهى المجردات كالعقول والنفوس
والثانى اى الواحد التشخصى الذى يقبل القسمة ان انقسم الى اجزاء مقدارية
متشابهة فى الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط وهو جسم لم
يتركب من اجزاء مختلفة الطبايع كالماء الواحد بالتشخص والمقادير اى الخط
والسطح والجسم التعليمى وان انقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقايق فهو
الواحد بالاجتماع كالشخص الانسانى المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد
بالاتصال المقدارين يتلاقيان عند حد مشترك كضلعى الزاوية المتشخصة
فانهما بعد ان خطا واحدا شخصيا والمراد من الحد المشترك النقطة فانهما
يتلاقيان من نقطة وقد يقال الواحد بالاتصال المقدارين يتلازم طرفاهما
بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر قال فى شمقف وهو على انواع والاولى
بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا
بالوحدة الاجتماعية انتهى قول والالتحام الغير الطبيعى كالسلسلة وايضا
الواحد بالتشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم
يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعى كزيد واما وضعى كدرهم
او صناعى كبيت قيل فى بيان هذه الاقسام فان طبيعة الانسان تقتضى
ان يحصل لزيد جميع ما يمكن له من الاعضاء والجوارح ووضع السلطان
يقتضى ان يحصل للدرهم جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهبا وفضة
وصناعة الصانع يقتضى ان يحصل للبيت جميع ما يمكن له من الجدار
والسقف انتهى وحاصله ان معنى التام الطبيعى هو ما حصل له تمام مقتضى
الطبيعة وكذا الاخيران ثم ان الوحدة فى الصفة الذاتى والعرضى يتغاير
اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان كان الاتحاد فى النوع كاتحاد زيد وعمرو

فى الانسانية يسمى ذلك الاتحاد مماثلة ثم معنى المماثلة الاتحاد فى الماهية النوعية
وان كان فى الجنس كاتحاد الانسان والفرس فى الحيوانية يسمى مجانسة واما
الاتحاد بالوصف العرضى فان كان فى الكم كاتحاد ثوبين فى الطول يسمى مساواة
وان كان فى الكيف كاتحاد الجسمين فى اللون نحو اتحاد الزنجى والغراب فى
السواد يسمى مشابهة وان كان فى النسبة اى الانتساب الى شئ اخر كاتحاد
زيد وعمرو فى بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان فى الشكل كاتحاد الطبقة
النارية والهوائية فى الكرية يسمى مشاكلة والشكل هو الهيئة الحاصلة
للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة ذلك المقدار بمقدار اخر
او احاطة مقدار اخر به فكما ان للجسم التعليمى القائم بالكرة شكلا بسبب
احاطة السطح الواحد المستدير به كذلك لذلك السطح شكل بسبب احاطته
بالجسم التعليمى وقد صرح بان المراد من الاحاطة هى الاحاطة التامة
فلو اعتبرت الاحاطة ناقصة لا تكون الهيئة الحاصلة منها شكلا مثلا
لو اعتبر كون السطح المثلث محاطا بالخطوط الثلثة كانت الهيئة العارضة
له بهذا الاعتبار هى الشكل واذا اعتبر منها الخطان المتلاقيان
على نقطة كانت الهيئة عارضة له بهذا الاعتبار هى الزاوية وان كان
الاتحاد فى الوضع يسمى موازاة ومحاذاة وفسر الاصفهانى الاتحاد فى الوضع
بان لا يختلف البعد بين المتحدين ومثله باتحاد سطح محدب كل ذلك
وسطح مقعره ومثله شارح المواقف باتحاد شخصين فى الوضع بالقياس
الى شخص ثالث اقول المراد من الوضع هنا هو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب
نسبته الى امر اخر كالقرب والبعد ثم اقول المفهوم من المثالين المذكورين
هنا اذ قول الاصفهانى ان لا يختلف البعد بين المتحدين اعم من ان لا

يخالف

يخالف بعد جزء من احد المتحدين عن الجزء المقابل له من المتحد الاخر لبعد
جزء آخر من الاول عن الجزء المقابل له من الاخر ومن ان لا يختلف بعد كل
من المتحدين عن الشئ الثالث بان كان بعد كل منهما عن الثالث بمقدار
ذراع مثلا وان كان الاتحاد فى الاطراف يسمى مطابقة كاتحاد طاسين
فى الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الاخر لطابقت اطرافهما المبحث
الثالث فى اقسام الكثير قال فى شرح المواقف كل غيرين اثنان اتفاقا
واما كل اثنين فهما غيران كما هو المشهور الذى ذهب اليه الجمهور وقال
مشايخ اهل السنة ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز
انفكاكهما فخرج بقوله موجودان المعدومان وكذا يخرج به اثنان احدهما موجود
والآخر معدوم وخرج به الاحوال ايضا اذ لا ثبتها فلا يتصور اتصافهما
بالغيرية اقول يفهم منه ان من لا يثبت الحال يجعل سماء مثبتوا الحال حالا
كالمعانى المصدرية من قبيل المعدوم قال فى شرح المقاصد ومبنى اخذ
الموجود فى تعريف الغيرين هو ان التغاير عند مشايخ اهل السنة وجودى
فلا يتصف به المعدوم ثم المصرح فى شرح المواقف ان المراد من جواز الانفكاك
جواز الانفكاك من كلا الجانبين فيخرج به الصفة مع الموصوف والجزء مع
الكل فالصفة لازمة او مفارقة ليس عين الموصوف وهو ظاهر وكذا
ليس غيره وكذا حال الجزء مع الكل ثم ان جواز الانفكاك اعم من جواز الانفكاك
فى الحيز بان كان حيز احدهما مغايرا لحيز الآخر ومن جواز الانفكاك بحسب
الوجود والعدم بان يجوز وجود كل منهما مع عدم الاخر فيدخل فى التعريف
جسمان فرضنا قديمين او احدهما قديما والاخر حادثا فانه وان لم يجز انفكاك
كل منهما عن الاخر بحسب الوجود والعدم لكن ينفك كل منهما فى الحيز اذ لا

يجوز اتحاد جسمين فى حيز قال فى شرح المقاصد ان قيل مثل الاب والابن من
انصافهما بالابوة والبنوة وكذا العلة والمعلول متغايران بالضرورة مع انه
لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر قلنا الضرورى هو التغاير بين الذاتين ولا
كلام فى جواز انفكاك كل من ذاتيهما عن الاخر واما الذاتان مع وصف الاضافة
فلا نسلم تغايرهما لانهما ليسا بموجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود
اقول بيانه انهما بموجودين ح ان الاضافات من قبيل الاحوال والاحوال عندنا
من قبيل المعدوم معدوم[7] قال الاصفهانى ومشايخ اهل السنة اصطلحوا
فالذات مع وصف الاضافة مركب من الموجود والمعدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم صح
على تخصيص لفظ الغير بذلك المعنى الاصطلاح قالوا الصفة مع الذات لا هو
ولا غيره واراد وسلب الغيرية الخاصة وكذا السلب تلك الغيرية من الكل
والجزء ثم نشرع فى تقسيم الكثير فنقول الغيران على الاصطلاح الاول اى الاثنان
ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو وان لم يشتركا فى تمام
الماهية فهما المختلفان ثم المختلفان قسمان القسم الاول المتلاقيان وهما
الشيئان اللذان اشتركا فى موضوع بان امكن اجتماعهما فى موضوع واحد
فى زمان واحد كالسواد والحركة والمراد من الموضوع هو المحل المستغنى
عن الحال على ما صرح به فى بعض التعليقات ثم ان المتلاقيين ضربان الضرب
الاول متساويان وهما الشيئان اللذان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق
عليه الاخر كالانسان والناطق والضرب الثانى متداخلان وهما الشيئان
اللذان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر ثم ان الاخر ان صدق
على جميع افراد الاول فالاخر اعم من الاخر من وجه مطلقا والاول اخص
مطلقا كالحيوان والانسان وان صدق اى الاخر على بعض افراد الاول
فكل منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والانسان

وان صدق

وان صدق اى الاخر على بعض افراد الاول فكل منهما اعم من الاخر من وجه
واخص من وجه كالحيوان والابيض والقسم الثانى من قسمى المختلفين المتباينان
وهما الشيئان اللذان لم يشتركا فى موضوع اى لم يكن اجتماعهما فى موضوع
واحد فى زمان واحد ثم ان المتباينين ضربان الضرب الاول ما لا موضوع
له كالانسان والفرس والضرب الثانى ما له موضوع لكن امتنع اجتماعهما
فيه من جهة واحدة فى زمان واحد ويسمى الضرب الثانى متقابلين
والضرب الاول متباينين غير متقابلين على اربعة اوجه لانهما ان كانا
وجوديين وامكن تعقل احدهما بالذهول عن الاخر فهما ضدان كالسواد
والبياض وفسر السيد الشريف الوجوديين فى حاشية الاصفهانى بقوله
اى لا يكون السلب جزء لاحدهما اقول فالمراد من العدمى فيما سيأتى
ما يكون السلب جزء من مفهومه ثم اقول الوجودى بهذا المعنى اعم من
ان يكون موجودا فى الخارج ومن ان يكون امرا اعتباريا كالاضافات
مثل الابوة والبنوة ولذا نقسم الوجودى ههنا الى المضاف فيندرج ايضا مع
انهما ليسا بموجودين فى الخارج ثم المفهوم من شمقتفان للمتضادين شرطا
آخر وهو ان يكونا موجودين فى الخارج لانه نفى المتضادين عن الحسن والقبح
والحل والحرمة فى الافعال وقال فانها صفات اعتبارية راجعة عند نا الى
موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد ان يكونا
معنيين موجودين ثم قال اعلم ان كلما لا يرجع الى الصفات الموجودة
كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا وان لم يمكن
تعقل احدهما بالذهول عن الاخر فهما متضايفان كالابوة والبنوة وان كان
احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون موضوع العدمى مستعدا

فی وقت اتصافه بالعدمی للاتصاف بالوجودی بحسب شخصه ای شخص
الموضوع فهما العدم والملکة المشهوران کالکوسج فان الکوسجیه عدم
اللحیة عما من شانه فی ذلک الوقت ان یکون ملتحیا ولا یقال الکوسج للامرد
الذی لیس من شانه اللحیة فی ذلک الوقت وان اعتبر قبول الموضوع
واستعداده للوجودی اعم مما ذکرا ولا فهما العدم والملکة الحقیقیتان وذلک
بان اعتبر قبوله له بحسب شخصه لکن لم یقید قبوله بکونه فی ذلک الوقت
لیعم مثل عدم اللحیة من الامرد او اعتبر قبوله لذا عم من قبوله له بحسب شخصه
کما سبق ومن قبوله بحسب نوعه ای نوع الموضوع لیعم مثل عدم البصر بالنسبة
الی العقرب ثم ان جنسه القریب اعنی الحیوان قابل للبصر باعتبار تحققه فی
ضمن الانسان مثلا ومن قبوله له بحسب جنسه البعید لیعم مثل عدم الحرکة
الارادیة للجبل فان جنسه البعید اعنی الجسم الذی هو فوق الجماد قابل للحرکة
الارادیة باعتبار تحققه فی ضمن الحیوان وان لم یعتبر فی العدمی کون الموضوع
مستعدا للاتصاف بالامر الوجودی اصلا فهما الایجاب والسلب وهما
امران عقلیان واردان علی ما فی العقل من النسبة ولا وجود لهما فی
الخارج والسلب اعم من ان لا یوجد موضوعه ومن ان یوجد ولکن لا یکون
مستعدا للامر الوجودی ومن ان یکون مستعدا له لکن لم یعتبر استعداده
فیه ای فی السلب ثم ان الایجاب والسلب قد یکون فی المفرد کالفرسیه
واللافرسیه وقد یکون فی المرکب کزید فرس وزید لیس بفرس فان قلت
الیس کونهما فی المفرد منافیا لما سبق من انهما واردان علی النسبة قلت ما لم
یعتبر صدق الفرسیه واللافرسیه علی موضوع واحد لم یتصور التقابل
بینهما کذا قاله الاصفهانی وفی المبحث الثالث خمسة فروع الفرع الاول ان

المثلین لا یجتمعان فی محل واحد کالبیاضین والحرکتین المتماثلتین والیه
ذهب الشیخ الاشعری ومنعه المعتزلة واتفقوا علی جواز اجتماعهما الفرع الثانی
ان التقابل بالذات انما هو بین العدم والملکة وبین الایجاب والسلب لان امتناع
الاجتماع فی هذین التقابلین انما هو بالنظر الی ذاتی المتقابلین وغیرهما من
المتقابلین انما یثبت فیهما التقابل لان کل واحد منهما مستلزم لسلب الاخر
ولولاه لم یتقابلا لان معنی التقابل التنافی مثلا ان السواد یستلزم سلب
البیاض وقس علیه الفرع الثالث ان الایجاب والسلب لا یصدقان ولا یکذبان
اذا اجتمع فیهما شرایط التناقض واما سایر المتقابلین فیجوز کذبهما اما
المتضایفان فلعدم المحل ولخلو المحل عنهما واما الضدان فلعدم المحل ولخلو
المحل عنهما سواء اتصف المحل حین الخلو بامر وسط بینهما معبر عنه باسم
وجودی کالفاتر المتوسط بین الحار والبارد فان المتصف بالفاتر لیس
بحار ولا بارد او معبر عنه بسلب الطرفین کاللاعادل واللاجایر فان
المتصف بهما خال عن الطرفین وهو العدل والجور او لم یتصف المحل
بالامر الوسط کما لم یتصف بالضدین کالشفاف وهو ما لا لون له کالماء
فانه کما لم یتصف بالسواد والبیاض لم یتصف باللون الوسط بینهما واما
العدم والملکة فیکذبان لعدم الموضوع ولعدم اعتبار استعداد الموضوع
المتصف بالعدمی للملکة فان الموضوع ح کما لا یتصف بالملکة التی هی الامر
الوجودی کذلک لا یتصف بعدم الملکة لان عدم الملکة لا یطلق بحسب
اصطلاحهم الا علی عدم اعتبر فی موضوعه الاستعداد للملکة الفرع الرابع
المتضایفان متلازمان طردا وعکسا ای متی وجد احدهما وجد الاخر ومتی
عدم احدهما عدم الاخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعکاس

هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل
بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة او المرض
وقد لا يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط
والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل اذ يجوز ان لا يتحرك اصلا
او يتحرك من الوسط ويسكن بل لا يمكن التعاقب في هذه الصورة لوجوب
تخلل سكون بين كل حركتين على ما هو المشهور ففي آن السكون ينتفي كلتا
الحركتين وقد يلزم احد الضدين المحل بعينه كبياض الثلج الفرع الخامس
الاستقراء يدل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين
تحت الجنس الواحد السافل كالبياض والسواد فانهما نوعان اخيران مندرجان
تحت اللون وهو جنس سافل تحت الكيفية المبصرة وهو تحت الكيفية
المحسوسة اذ الحس اعم من البصر وهي تحت مطلق الكيف وايضا دل الاستقراء
على ان المتباينين لا يضادهما شيء واحد تضادا حقيقيا ولا يرد النقض
بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران متباينان يضادهما شيء واحد
وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضدا للحركة بل بينهما تقابل العدم
والملكة ويفهم مما ذكر ان التضاد المشهوري لا ينحصر ان يكون بين نوعين
اخيرين وان الشيء الواحد يضاد المتباينين تضادا مشهوريا والفرق بين
التضاد المشهوري والحقيقي ان الضدين هما متقابلان ليس احدهما سلبا
للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان
ضدين مشهوريين وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف
والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة
والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك

الخلاف والتباعد فيسمى مثل الحمرة والصفرة على ذلك الاشتراط بالمتعاندين
وهما داخلان في التضاد المشهوري والضدان بهذا المعنى يسميان
بالحقيقيين وهو اخص من المشهوري والمذكور فيما سبق في تقسيم المتقابلين
هو الضدان المشهوريان الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه اربعة
مباحث المبحث الاول في اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان
كان ذلك جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج
اليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة وجود الشرائط وزوال
الموانع وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك
غير واجب لان العلة التامة قد تكون هو الفاعل وحده كالفاعل الموجب
الذي صدر عنه بسيط اذ لم يكن هناك شرط ومانع وسيتضح لك ذلك ان
شاء الله تعالى ثم العلل الناقصة اربع لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون
جزءا من الشيء او خارجا عنه اذ يمتنع ان يكون نفس المعلول والاول اما ان يكون
الشيء به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير او بالقوة وهو المادة كالخشب
للسرير وتسمى العنصر والقابل اما تسميتها بالمادة فباعتبار توارد الصور المختلفة
عليها واما تسميتها بالعنصر فباعتبار انها يبتدأ منها التركيب واما تسميتها
بالقابل فباعتبار انها محل للصورة ومستعد لها والثاني اي العلة الناقصة
الخارجة عن المعلول اما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء المعلول وهو الفاعل
او يكون مؤثرا في مؤثرية الفاعل لاجله صار فاعلا وهو الداعي والغاية
فان قلت قد تركت بعض العلل الناقصة وهو اجتماع الشروط وارتفاع الموانع
قلت انهما جزآن للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية
والتأثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجعلان

من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا عند حصول الشرايط وارتفاع الموانع كذا في شمقف ثم ان هذه العلل الاربع المذكورة قد تجتمع في معلول واحد كالمركب الصادر عن الفاعل المختار وقد تجتمع الثلث كما في المركب الصادر عن الموجب فانه لا غاية ح وقد تجتمع الاثنتان كما في البسيطة الصادر عن المختار فانه لا مادة ولا صورة في البسيط وقد توجد واحدة فقط كما البسيط الصادر عن الموجب فانه ليس هنا الا الفاعل فقط المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علتان مستقلتان كل منهما مستقلة في العلية اذ لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لان معنى استقلال العلة وجوب وقوع المعلول به واذا كان واجب الوقوع بكل منهما يكون مستغنيا عن كل منهما بالاخر وقد فرض احتياجه اليهما معا واما المتماثلان وهما المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مستقلتين على معنى ان احد المتماثلين واقع باحديهما والاخر بالاخرى لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد على علل مستقلة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كذا في شمقف اعلم انه يجوز اسناد اثار متعددة الى المؤثر المركب بالاتفاق وكذا الى البسيط ان تعددت الالة كالنفس الناطقة التي تصدر عنها اثار بتوسط الاتها وكذا ان تعددت المواد التي تقبل الاثر منه كالعقل الفعال على ما يزعمه الفلاسفة فانه يفيض الصور والاعراض عندهم على المواد العنصرية واما البسيط الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير آلة ولا مادة قابلة فيجوز عندنا اسناد آثار متعددة اليه وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة

الى الله

الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب مستغنيا عن الآلة والمادة اذ قد يخلق شيا بلا سبق مادة ومنعه جمهور الفلاسفة وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاحتاجوا الى اثبات العقول العشرة واسطة بينه وبين العالم الجسماني على ما سياتي تفصيله وقالوا لم يصدر منه تعالى الا العقل الاول المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر وهو يقوم المؤثر ويحصله وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تاثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كيبوسة الحطب المجاور للنار فان احراق النار اياه يتوقف على يبوسته ولا يتوقف عليها تحقق ذات النار وهو ظاهر المبحث الرابع قال الفلاسفة الشيء الواحد البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا لشيء وفاعلا لذلك الشيء قال في شرح المواقف خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة وقائمة الباب الثاني في الاعراض وهو من الابواب الثلاثة للكتاب الاول الذي هو في الممكنات وفيه اربعة فصول الفصل الاول في المباحث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وهي خمسة مباحث الاول في تعداد اجناس الاعراض وهي خمسة مباحث المبحث الاول في تعداد اجناس الاعراض اعلم ان تعريف العرض عند الاشاعرة موجود قايم بمتحيز قال في شمقف هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قايمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز وانما اختاروه لان العرض ثابت عندهم في العدم ايضا واما تعريفه عند الفلاسفة فماهيته اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع كما ان تعريف الجوهر عندهم ماهية

اذا وجدت كانت لا فى موضوع قال فى شمقف اشار والقولهم اذا وجدت الى ان
الوجود زايد على الماهية فى الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر
عندهم على ذات البارى تعالى لان وجوده تعالى عين ذاته عندهم اقول
ولعلهم اختاروا الموضوع فى تعريف العرض بدل المتحيز لادخال اعراض غير
المتحيز وهو المجردات فى التعريف تدبر فانه الصفة اعم من العرض كما فى المواقف
ولعل ذلك لان الصفة يشمل السلوب والامور الاعتبارية دون العرض
فانه قسم من الموجود ثم ان الصفة التى هى اعم من العرض تنقسم الى ثبوتيه
وسلبيه والثبوتيه تنقسم الى نفسيه وهى الصفة التى تدل على الذات
دون معنى زايد عليها ككون الذات جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا
وقد يقال هى ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زايد عليها ومآل
العبارتين واحد ومعنوية وهى الصفة التى تدل على معنى زايد على الذات
كالتحيز وهو الحصول فى المكان والحدوث اذ كون وجوده مسبوقا بالعدم
وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال
بعبارة اخرى وهى ما يحتاج وصف الذات الى تعقل امر زايد عليها ثم اعلم
ان للعرض اقساما عند الفلاسفة واقساما عند المتكلمين اما اقسامه عند
المتكلمين فنقول العرض اما ان يختص بحى وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات
كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وساير ما يتبع الحياة
واما ان لا يختص بالحى وهو نوعان الاول الاكوان المنحصرة فى اربعة انواع الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق والثانى المحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات
والالوان والروايح والطعوم والحرارة واخواتها واما اقسامه عند الفلاسفة
فنقول المشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس فى المعقولات التسع وهى

الكم

الكم وهو عرض يقبل القسمة والتجزية لذاته كالاعداد والمقادير والكيف
وهو ما لا يقبل القسمة لذاته وان قبلها بواسطة قسمة موضوعة ولا
يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان فالقيد الاول يخرج الكم والقيد
الثانى الاعراض النسبية وهى الاين الى آخر المقولات وهى سبع قال منلا
زاده اعلم ان ههنا نسبا وهيات عارضة للشئ حاصلة من تلك النسب
فحصول الجسم فى المكان نسبة بينه وبين المكان بسببها تعرض للجسم
هيئة وهكذا فى البواقى فالاعراض النسبية ايتهما هى تلك النسب انفسها
ام الهيئات العارضة بسببها اضطربت مقالاتهم فى ذلك والاين
وهى هيئة يحصل للجسم بالنسبة الى مكانه او حصول الجسم فى المكان
وهكذا امر البواقى والمتى وهى الهيئة الحاصلة للشئ من حصوله فى الزمان
والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض
وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الجسم والاعتبار بنسبة
وضع الاجزاء الى الامور الخارجية ايضا فى ماهية الوضع اختلف هيئة
القيام والاستلقاء ولو اكتفى بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم
اتحاد وضع القيام والاستلقاء والاضافة وهى هيئة تكون ماهيتها
معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون اى تلك الهيئة ايضا معقولة
بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئات متخالفتين كالابوة
والنبوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين والحاصل ان الاحتياج فى
التعقل اذا كان من طرف ولم يكن من طرف آخر لا يكون شئ من الطرفين
اضافة هكذا حققه الاصفهانى والملك وهى الهيئة الحاصلة للشئ
بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة من التعمم والتقمص

والنفل وهوالتأثير فى شى كقطع القاطع ما دام قاطعا الانفعال وهو
كون الشى متأثرا عن غيره كانقطاع المنقطع ما دام منقطعا قال فى المواقف
قيل الوحدة والنقطة خارجتان عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نسلم
انهما عرضان اذ لا وجود لهما فى الخارج ولوسلم فهما ليسا بجنسين لما تحتهما
قولا عرضيا والحصر المذكور للاعراض المندرجة تحت جنس قال فى شمقاد
الجواهر كلها مقولة واحدة يعنى ان الجوهر جنس عال لجميع الجواهر فصارت
المقولات التى اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا المبحث الثانى فى امتناع
انتقال الاعراض من محل الى محل وذلك مما اجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين
والفلاسفة فان قلت هذا انكار للحس فان رايحة التفاح تنتقل منه الى ما
يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى مماسها فالجواب ان الحاصل فى المحل الثانى
شخص آخر مماثل للاول يحدثه الله تعالى عندنا بطريق جرى العادة عقيب
المجاورة والمماسة وعند الفلاسفة العقل الفعال يفيض ذلك التشخص
الاخر على المحل الثانى بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له بسبب المجاورة
او المماسة المبحث الثالث لا يجوز قيام العرض بالعرض عند المتكلمين ويجوز
عند الفلاسفة فالسرعة قايمة بالحركة القايمة بالجسم عند الفلاسفة واما
عند المتكلمين فهما قايمتان بالجسم استدل المتكلمون بان معنى قيام الشى
بالمحل انه تابع للمحل فى التحيز فالمحل يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون
الشى تابعا له فى التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر واعترض عليه
بانا لا نسلم ان معنى القيام التبعية فى التحيز بل معنى قيام الشى بغيره هو
الاختصاص الناعت وهو ان يختص ذلك الشى بذلك الغير بحيث يصير
الاول نعتا للثانى فان صفات الله تعالى قايمة بذاته مع امتناع تحيزه

فالاختصاص

فالاختصاص الناعت اعم من التبعية فى التحيز ولو سلم ان معنى قيام الشى
بغيره هو التبعية فى التحيز فلا نسلم انه يجب ان يكون المحل متحيزا بالذات
لجواز ان يكون تحيز المحل تبعا لتحيز محل آخر هو الجوهر المبحث الرابع ذهب الشيخ
الاشعرى ومتبعوه من محققى الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين
فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هى على التقضى واحد منها ويتجدد
آخر مثله ووافقهم على ذلك النظام والكعبى من قدماء المعتزلة وقالت
الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات
استدل الشيخ بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض واجيب عنه بمنع عرضية
البقاء فانه امر عدمى وبمنع استحالة قيام العرض بالعرض المبحث الخامس
فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اعلم ان قيام العرض الواحد بالشخص
بمحلين له ثلثة معان الاول ان يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع قيامه
بعينه بمحل آخر وبطلانه بديهى اذ نجزم بان السواد القايم بمحل آخر قال
فى المواقف ولم نجد له مخالفا الا ان قدماء الفلاسفة القايلين بوجود
الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضا فات
المتشابهة بالطرفين والحق ان هنا قربين وجوارين واخوين متشاركين
فى الحقيقة النوعية فالقرب القايم باحدهما مغاير بالشخص لما قام بالآخر
وان اتحدا نوعا الثانى وهو الذى لا نزاع فى جوازه ان يقوم عرض واحد
بالشخص قابلا للانقسام بحسب انقسام المحل بمحل ينقسم الى اجزاء صارت
باجتماعها محلا واحدا لذلك العرض فيوجد كل جزء من العرض فى جزء من محله
فيكون المجموع حالا فى المجموع ولعل مثاله الهيئة السريرية القايمة بالسرير
المنقسم الى قطع الخشب والحياة القايمة بالاعضاء ان قيل بقبول الحياة

الانقسام الثالث ان يقوم عرض بالشخص غير قابل للانقسام بمحل منقسم الى اجزاء
صادق باجتماعها لمحل واحد له وهو مختلف فيه جوزه الفلاسفة كالى الوحدة
القايمة بمجموع العشرة والتثليث القايم بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح
واحد والحياة القايمة ببنيه متجزية الى اعضاء ولعل من لم يجوز هذا القسم
يمنع وجودية الوحدة والتثليث ليخرجا من العرض ويمنع عدم قبول الحياة
الانقسام ليخرج المثال عن محل النزاع اى عن القسم الثالث ويدخل فى الثانى
الفصل الثانى فى مباحث الكم وهى خمسة المبحث الاول فى اقسام الكم الكم اما
ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك فى حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد
والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين واحدة كالنقطة بالقياس
الى جزئى الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية
للجزء الاخر ايضا وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للاخر ايضا والحد
المشترك يجب كونه مخالفا بالنوع لما هو حد له واما ان ينقسم الى اجزاء تشترك
فى حد واحد وهو الكم المتصل وهو ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان
كان قار الذات فهو المقدار ثم المقدار ان انقسم فى جهة واحدة فهو الخط
وان انقسم فى جهتين فهو السطح وان انقسم فى الجهات الثلث فهو الجسم التعليمى
ويسمى الثخن ايضا وهو حشو ما بين السطوح فالجسم التعليمى عرض قايم بالجسم
الطبيعى والسطح قايم بالجسم التعليمى ونهاية له والخط قايم بالسطح ونهاية له
والنقطة قائمة بالخط ونهاية له ثم ان الحد المشترك بين جزئى الزمان
هو الآن وبين جزئى الخط هو النقطة وبين جزئى السطح هو الخط وبين
جزئى الجسم التعليمى هو السطح ثم ان الثخن اذا اعتبر نزولا فعمق وبهذا الاعتبار
يقال عمق البئر واذا اعتبر صعودا فسمك وبهذا الاعتبار يقال سمك المنارة

وقد يطلق الطول على البعد المفروض اولا والعرض على البعد المفروض ثانيا
مقاطعا للاول والعمق هو البعد المفروض ثالثا مقاطعا لكل واحد من الاولين
وقد يقال الطول ايضا للامتداد الاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن
راس ذوات الاربع الى ذنبها ويقال العرض للامتداد الاخذ من يمين الانسان
او ذوات الاربع الى شماله ويقال العمق للامتداد الاخذ من صدر الانسان
الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وقد يقال الطول للامتداد
الواحد وهو الخط ولا يشترط فيه كونه مفروضا اولا وبهذا المعنى قيل
ان كل خط فهو فى نفسه طويل اى له بعد واحد ويقال العرض لما له امتدادان
وهو السطح وبهذا المعنى قيل ان كل سطح هو فى نفسه عريض ويقال العمق
للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعنى الجسم التعليمى وبهذا المعنى قيل ان كل
جسم فهو فى نفسه عميق وقد يقال الطول لاطول الامتدادين المتقاطعين
فى السطح وهذا هو المشهور بين الجمهور ويقال العرض لاقصرهما كذا فى المواقف
وشرحه المبحث الثانى الكم اما كم بالذات وهو ما يكون كما فى نفسه كما ذكر
وبين اقسامه وهو عرض الثنيه واما كم بالعرض وهو ما عرض له الكمية
بواسطة الكم بالذات ثم الكم بالعرض اما جسم او كيف او غير ذلك ولعل
معنى عروض الكمية عروض قبول الانقسام واقسام الكم بالعرض اربعة
القسم الاول ما هو محل الكم بالذات وهو ضربان الضرب الاول محل الكم المتصل
كالجسم الواحد فانه محل الجسم التعليمى والضرب الثانى محل الكم المنفصل
كالجسم المتعدد فانه محل العدد فالجسم فى الضرب الاول كم متصل بالعرض
وفى الضرب الثانى كم منفصل بالعرض القسم الثانى ما هو حال فى كم بالذات
كضوء القايم بالسطح فان الضوء من قبيل الكيف لكنه كم متصل بالعرض كما

في شمقف ولعله ضربان ايضا الضرب الاول ما هو حال في كم متصل كما ذكر
والضرب الثاني ما هو حال في كم منفصل كالامكان القايم بالعدد على القول
لوجود الامكان القسم الثالث ما هو حال في محل الكم وهو ضربان الضرب الاول
ما هو حال في محل الكم المتصل والضرب الثاني ما هو حال في محل الكم المنفصل
ومثالها على ما في شرح المواقف كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار
محلهما الجسم واذا اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل الذي هو
العدد متحدين في المحل فالسواد في نفسه من قبيل الكيف لكنه على الاول كم
متصل بالعرض اي بواسطة المقدار الحال معه في الجسم وعلى الثاني كم
منفصل بالعرض اي بواسطة العدد الحال معه في الجسم المتعدد والقسم
الرابع من اقسام الكم بالعرض ما هو متعلق بما يعرض له الكم بالذات كالقوة
الفلكيه هي مبدا الحركات الفلك ليست كما بالذات لانها من قبيل الاعراض
النسبيه بل هي هنا كم متصل بالعرض لانطباقه على الزمان او العدد فتعرض
الحركة الكمية المتصلة او المنفصلة متناهيا او غير متناه بحسب تناهي الزمان
والعدد وعدم تناهيهما ثم تعرض تلك الكمية للقوة المتعلقة بالحركة
ولذلك يقال للقوة انها متناهية او غير متناهية ومعنى تعلق القوة بالحركة
كونها مبدا لها وهو ضربان الضرب الاول ما هو متعلق معروض الكم المتصل
كالقوة الفلكيه فانها عند الفلاسفة مبدا حركات غير متناهية
بحسب الزمان قال في شرح المواقف في المقصد التاسع من مقاصد الاين
الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم
بل هي كم بالعرض وقال في موضع اخر الحركة منطبقة على الزمان فكانها
اي الحركة محل له فالزمان كم متصل بالذات والحركة كم متصل بالعرض لانطباقها

على

على الكم المتصل بالذات فالقوة التي هي مبدا الحركة كم متصل بالعرض
ايضا لتعلقها لاثارها التي هي الحركات والحاصل ان القوة كم بواسطة
اثارها التي هي الحركات وهي ايضا كم بواسطة ما تنطبقه من الزمان
فالقوة كم بواسطتين الضرب الثاني ما هو متعلق معروض الكم المنفصل
وذلك كالقوة الفلكيه ايضا فان الحركات التي هي اثارها اذا اعتبرت متعددة
بان اعتبر كل دورة مثلا حركة واحدة تكون القوة متعلق معروض الكم المنفصل
فتكون كما منفصلا بالعرض اعلم ان كون الحركات اثار القوة انما هو على اعتقاد
الفلاسفة واما عندنا فجميع الاشياء مستند الى الله تعالى ابتداء بلا
واسطة وقال في شرح المواقف وقد يكون الشي كما متصلا بالذات وكما متصلا
بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات لان اجزاءه تتلاقى على حد مشترك
وهو الان ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فتكون منطبقا
بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم متصل بالذات فيكون كما متصلا
بالعرض ايضا المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات اعني العدد والمقادير
التي هو الخط والسطح والجسم التعليمي قال المتكلمون العدد لا وجود له في
الخارج لتركبه من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية واما المقادير التي
هي الجسم التعليمي والسطح والخط فالمتكلمون انكروها ايضا بمعنى انها ليست
بموجودات زايدة على على الجسم اذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهريين للجسم كما
سياتي وانما انكروها بذلك المعنى لان الجسم عندهم مركب من اجزاء لا تتجزى
ولا اتصال بين الاجزاء عندهم الا انه لا يحس انفصالها لصغر المفاصل
فكيف يسلم عندهم ان في الجسم امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في
الجسم اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل

منها امر منقسم فى جهة واحدة بسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت
فى سمتين حصل امر منقسم فى جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت
فى الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا والخط جزء من السطح والسطح جزء
من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار
هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمى كما زعمت الفلاسفة كذا فى شرح المواقف
والنقطة عند المتكلمين عبارة عن الجوهر الفرد والفلاسفة لما ابطلوا الجزء
الذى لا يتجزى قالوا باتصال الجسم فى الحقيقة فاثبتوا تلك المقادير
العرضية المبحث الرابع انكر المتكلمون وجود الزمان الذى هو الكم المتصل
الغير القار وقالوا انه امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج وذهب الفلاسفة
الى انه موجود فى الخارج قال فى شمق مذهب الاشاعرة ان الزمان متجدد
معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين
المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب
ما هو متصور معلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند
طلوع الشمس ان كان المخاطب الذى هو السائل مستحضر الطلوع الشمس ولم
يكن مستحضرا لمجئ زيد ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد
اذا كان السائل مستحضرا لمجئ زيد دون طلوعها الذى سئل عنه ثم ان
ثم ان الفلاسفة اختلفوا فى الزمان فقال بعضهم انه جوهر مجرد اى
ليس بجسم ولا جسمانى ولا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وهذا
اقبح كلمة خرجت من افواههم ان يقولون الا كذبا وقال بعضهم الزمان
هو الفلك الاعظم وقال بعضهم هو حركة الفلك الاعظم وقال بعضهم هو
مقدار تلك الحركة وهو قول ارسطو ومتابعيه المبحث الخامس فى المكان

اورده المص فى مباحث الكم لانه من قبيل الكم عند من يقول انه السطح الباطن
اعلم ان المكان امر موجود فى نفس الامر اتفاقا ثم انه عند المتكلمين هو البعد
المجرد المفروض الممتد فى جميع الجهات اى الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم
ويملأوه على سبيل التوهم قال القاضى مير فى بعض منهواته ومذهب المتكلمين
انه لا شئ بمعنى انه معدوم فى الخارج لا بمعنى انه معدوم فى نفس الامر فان
قلت الظاهر من كلامهم انه لا ثبوت للمكان الا بمجرد التوهم فيكون معدوما
فى نفس الامر فمن اين علم ان مرادهم باللاشئ اللاشئ فى الخارج دون
نفس الامر قلت من انهم لا يطلقون الموجود والمعدوم الا على ما سميته
موجودا خارجيا ومعدوما خارجيا انتهى قول وعلى هذا فكون المكان
امرا موجودا لا ينافى مذهب المتكلمين وعند افلاطون هو البعد الموجود
فى الخارج المجرد عن المادة الذى ينفذ فيه الجسم وعند ارسطو هو السطح
الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وعليه المتاخرون
من الفلاسفة كابن سينا والفارابى واتباعهما قال فى شمقف لا مزيد
لاحتمالات المكان على ثلثة هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة
فانهم يطلقون لفظ المكان ما يمنع الشئ من النزول فيجعلون الارض
مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضع ترس على راس قبة
بمقدار درهم لم يجعلوا مكان الترس الا القدر الذى يمنعه من النزول وهو
مقدار درهم من راس القبة تتمة اعلم ان المتكلمين لما ذهبوا الى ان
المكان هو البعد المجرد الموهوم الممتد فى جميع الجهات جوزوا خلوا ذلك البعد
عن الشاغل وحقيقة الخلاء ذلك فهم جوزوا الخلاء واستدلوا عليه بانه
لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط عن جميع الشواغل

المكان — اول زمان الارتفاع ومتبعة الفلاسفة القائلون بان المكان هو السطح وما
من قال بان المكان هو البعد المجرد الموجود فانهم وان منعوا وجود بعد موهوم
خال عن الشاغل لكنهم اختلفوا فبعضهم جوزوا وجود بعد موجود خال
عن الشاغل وبعضهم لم يجوزوه فهولاء المجوزون وافقوا المتكلمين في
وجود الخلاء وهو البعد الخالي عن الشاغل لكن يقول المتكلمون ذلك البعد
امر موهوم لا وجود له في الخارج ويقول ذلك البعد امر مجرد موجود في الخارج
الخلاء — وبالجملة ان الفلاسفة اتفقوا على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض ثم ان
النزاع المذكور انما هو في الخلاء داخل العالم واما الخلاء خارج العالم فوجوده
متفق عليه والنزاع في تسمية ذلك الخلاء بعدا فانه عند الفلاسفة عدم
محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره
الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين
هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رايهم كذا حقق
الكيف — الفصل الثالث في الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة في اقسام
اربعة الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة والكيفيات النفسانية
والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد تعبر عن الاخير
بالاستعدادات اما القسم الاول اعني الكيفيات المحسوسة ففيه ستة مباحث
المبحث الاول في اقسامها اعلم ان الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة
الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل
وصفرة الوجل سميت انفعالات سميت بالاول بالانفعاليات لانفعال الحواس
عنها عند الاحساس بها واما الثاني فلشبهها بالانفعال في التجدد والتغير
نقل اسم الانفعال اليه للمشابهة ثم ان الكيفيات المحسوسة تنقسم ايضا باقسام

الحواس الخمس الظاهرة الى خمسة اقسام القسم الاول الملموسات وهي عشرة الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والصلابة واللين
والملاسة والخشونة ويسمى الاربع الاولى كيفيات اولى لتكيف البسائط
العنصرية بها اولا وبتبعية البسائط تتكيف المركبات بها ثانيا القسم الثاني
المبصرات وهي الالوان والاضواء القسم الثالث المسموعات وهي الكيفيات المسموعة
الاصوات والحروف القسم الرابع المذوقات وهي الطعوم القسم الخامس
المشمومات وهي الروايح المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة
من اظهر الملموسات وابينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة
بواسطتهما في مادة المجاور افعالا مثل التفريق والجمع والحرارة تختص
بتفريق الاجزاء المختلفة لطافة وكثافة وجمع الاجزاء المتماثلة من
حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام
المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه تصعد الالطف
فالالطف فان الالطف اقبل تصعيدا كالهواء الذي هو اقبل من الارض
والاقبل يتبادر الى التصعيد قبل الابطاء فتتفرق الاجسام المختلفة
الطبايع التي حدث المركب من التيامها فينضم عند تفريق الاجزاء
كل جزء الى ما شاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتيام بين الاجزاء
شديدا وعلى هذا فالنسبة بين اللطيف والكثيف اربعة اقسام الاول
ان يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فالحرارة تفيد سيلانا
ودورانا من غير تفريق كما في الذهب فان الالتيام لما كان شديدا لم تقو
الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار
فيحدث سيلان ودوران والثاني ان يكون الكثيف غالبا لا في الغاية

فتفيد الحرارة ح تليينا كالحديد والثالث ان يكون الكثيف غالبا فى الغاية
فالحرارة ح لا تفيد تليينا كما فى الاحجار المعدنية والرابع ان يكون اللطيف
اكثر من الكثيف فتفيد الحرارة ح تصعيدا بالكلية اذ قويت كالنفط
اقول ولم يفرقوا عند غلبة اللطيف بين ان يكون غالبا لا فى الغاية
وبين ان يكون غالبا فى الغاية ثم اعلم ان المحقق الشريف قال فى حاشية
الاصفهانى ان كون الحرارة مختصة بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات
انما هو اذا اثرت الحرارة فى الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة
واما اذا اثرت فى الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات وجمع
المختلفات اقول وذلك لان الحرارة تجعل الماء هواء بالتدريج فاذا انقلب
بعض اجزاء الماء هواء فذلك الجزء قد تفرق عن مماثله الذى هو الجزء الاخر
الباقى من الماء واجتمع بمخالفه الذى هو الهواء ثم ان الاشبه ان الحرارة
الغريزية هى الطبيعية الحاصلة فى بدن الحيوان مغايرة للحرارة النارية فى
الحقيقة لان الحرارة النارية معدمة للحيوة والحرارة الغريزية شرط
لوجود الحيوة وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة
النارية فى الحقيقة وعلله الشريف فى حاشية الاصفهانى بان حرارة
الشمس تؤثر فى عين الاعشى بخلاف حرارة النار وقيل الحرارة الغريزية
هى حرارة الجزء النارى المنكسر سورتها اى شدتها عند تفاعل العناصر بعضها
مع بعض ثم ان الحرارة قد تحدث بالحركة ودليله التجربة واما البرودة فهى
كيفية من شانها تفريق المتماثلات وجمع المختلفات على عكس الحرارة ثم ان
البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديتان
تتعاقبان على محل واحد بينهما غاية الخلاف وقيل البرودة عدم الحرارة

وهو باطل

وهو باطل والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلان المادة
مستعدة لان تنفعل عن الغير لان الرطوبة كيفية تقتضى سهولة
التشكل والتفرق والاتصال والانفصال واليبوسة كيفية تقتضى
صعوبة ذلك ثم اعلم ان الرطوبة على قول الامام هى البلة المقتضية لسهولة
الالتصاق بالغير والانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لا
يقال فيكون العسل ارطب من الماء لانه الصق من الماء لانا نقول انه
وان كان الصق الا انه ينفصل بعسر وسهولة الانفصال معتبر ايضا
فى الرطوبة والماء كذلك فهو ارطب من العسل وذكر الشريف فى حاشية
الاصفهانى ان من الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية
تقتضى كيفية الرطوبة فى مادته ومنها ما هو مبتل وهو الذى جرى على
ظاهره ذلك الجوهر الذى هو الماء والتصق به او نفذ فى جوفه ايضا
ولم يفده لينا وذلك الجوهر اى الماء ح اى حين الالتصاق والنفوذ يسمى
بلة ومنها ما منتقع وهو الذى نفذ فى اعماقه ذلك الجوهر وافاده لينا
ثم ان المص لما فسر الرطوبة بالبلة نقلا عن الامام اعترض عليه السيد
الشريف بان الرطوبة قد تطلق على البلة والبلة هى الجوهر الجارى
على سطوح الاجسام والرطوبة بهذا المعنى جوهر وقد تطلق على الكيفية
الثابتة لجوهر الماء والكلام هنا فى الرطوبة التى بمعنى الكيفية لانها من
الاعراض لا فى الرطوبة التى بمعنى البلة لانها من الجواهر اللهم الا ان
يطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع فى اطلاقات الالفاظ الا ان
المشهور فى استعمال البلة ما ذكرناه انتهى حاصله ان ينبغى ان يفسر الرطوبة
هنا بالكيفية ثم اعلم ان الرطوبة غير السيلان عبارة عن حركات توجد

فى اجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس بدفع بعض تلك
الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك فى التراب كان سيالا مع انه ليس برطب
تتمة قال السيد الشريف فى حاشية الاصفهانى الانفعال فى هاتين
الكيفيتين اى الرطوبة واليبوسة اظهر من الفعل كما ان الفعل فى
الحرارة والبرودة اظهر من الانفعال وان كانتا الكل فاعلة ومنفعلة
ليحدث منها المزاج انتهى وسيجئ تفسير المزاج واما الخفة فهى قوة يحرك
من محلها وهو الجسم الخفيف كالهواء مدافعة صاعدة من المركز الى جانب
المحيط كما فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء واما الثقل فهى قوة الحس من
محلها بواسطتها مدافعة هابطة الى المركز كما يجده الانسان من الحجر اذا
اسكنه فى الجو قسرا فكل منهما مبدا المدافعة لا نفس المدافعة ويسمى
المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والفلاسفة ميلا طبيعيا والميل الطبيعى
لا يوجد فى الجسم المتمكن فى حيزه الطبيعى كالجسم الثقيل الحاصل فى المركز اذ
لو وجد ذلك الميل فهو اما ميل عن التحيز الطبيعى الى غيره وهو باطل لان
الحيز الطبيعى الى غيره وهو باطل لان الحيز الطبيعى مطلوب لا مهروب عنه
واما ميل الى الحيز الطبيعى وهو ايضا باطل لامتناع طلب الحاصل قال
السيد الشريف فى حاشية الاصفهانى هذا انما يتم فى الميل بمعنى المدافعة
اذ يجوز ان يكون فى ذلك الجسم مبدا المدافعة الى الحيز الطبيعى لكن لم يوجد
المدافعة بالفعل لعدم شرطها وهو الخروج عن الحيز الطبيعى ثم ان الميل
بمعنى نفس المدافعة قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا عن نفس جسم
ذى ارادة كاعتماد الانسان على غيره بارادته ولعل المراد اعتماده على
ما ليس باسفل منه اذ اعتماده على ما هو اسفل منه يوجد منه الميل الطبيعى

ايضا

ايضا والمراد بيان ما يوجد فيه ميل واحد وقد يكون طبيعيا بان يكون
منبعثا عن نفس ذى جسم غير ذى ارادة كما فى الزق المنفوخ المسكن فى
الماء وقد يكون قسريا بان يكون منبعثا عن شئ خارج عن الجسم المايل
وذلك الشئ الخارج هو القاسر كميل الحجر المرمى الى فوق وقد يجتمع الميلان
الى جهة واحدة كما فى الحجر المرمى الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وقسريا
وكما فى الانسان النازل من الجبل بارادته فان فيه ميلا نفسانيا وطبيعيا
وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التى توجب المدافعة
الى الجهة لكن لم توجد مقتضى القوة الثانية لمنع القوة القسرية عنه
والدليل على وجود القوة الطبيعية فى الحجر المرمى الى فوق اختلاف حال
الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة فى السرعة والبطوء اذا اختلفا
فى الصغر والكبر لان الميل الطبيعى فى الحجر الكبير اعظم مما فى الحجر الصغير والحال
ان ذلك الميل الى جهة غير جهة الميل القسرى فتكون المعاوقة من الحركة
القسرية فى الحجر الكبير اقوى فتكون حركته ابطا والصلابة ممانعة الغامز
واللين عدم ممانعة الغامز وقيل الصلابة كيفية تقتضى عدم قبول الغمز
الى الباطن ويكون للجسم بسبب هذه الكيفية قوام غير سيال قال
فى الكشاف قوام الشئ ما يقام الشئ به كقولك هو ملاك الامر به واذا
كان للجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق
بسهولة ثم ان عدم قبول الغمز وعدم التفرق انما يكون بسبب اليبوسة
واللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم قوام سيال
ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز
بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فيكون الصلابة واللين ح

من الكيفيات الاستعدادية لقبول الغمز وعدم قبوله اقول فالجسم الذي
يكون بين الرطوبة واليبوسة والملاسة هي الجسم بان يكون بعضها اخفض
وبعضها ارفع فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا
فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الاجزاء ولا استوائه فيكونان
من مقولة الكيف المبحث الثالث في تحقيق المبصرات اما الالوان فاظهر المبصرات
المحسوسات ماهية وهلية اي وجودا قيل لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا
والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة والمتصغرة جدا
كما في الثلج والبلور المسحوق والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور
الضوء في عمقه اقول لعل هذا القايل يقول ان اصل الالوان السواد والبياض
فقط فلذا لم يذكر غيرهما والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان
قايمتان بالجسم في الخارج وان ما جعله ذلك القايل سببا لتخيل السواد
والبياض قد يكون سببا لحدوثهما في الخارج ثم ان المشهور ان اصل
الالوان السواد والبياض وباقي الالوان يتركب منهما وقيل اصل الالوان
السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة زعم ابن سينا ان وجود
الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل
بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق
الضوء واستدل بعدم الابصار بها في الظلمة واعترض عليه بانه
لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها فرع من الناس من توهم في السواد
الشديد اجتماع سوادين فيجوز اجتماع المثلين وفي السواد الضعيف
اجتماع سواد وبياض معا في محل واحد فيجوز اجتماع الضدين في محل
واحد لكن هذا باطل بل السواد الشديد هو السواد الصرف وهو الذي لم

يختلط

يختلط به شيء من اجزاء البياض وغيره من الالوان والسواد الضعيف
هو الذي اختلط به اجزاء صغار تضاده اختلاطا لا يتميز في الحس بعضها
عن بعض واما في نفس الامر فالجزء السوادي في موضع غير موضع الجزء
المضاد فلا يلزم اجتماع الضدين في موضع واحد واما الاضواء فقيل
انها اجسام شفافة تنفصل عن المضيء كالشمس والحق انه عرض قايم
بالمضيء معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله كضوء الشمس فانه عرض
قايم بها معد لحصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل للشمس وقيل الضوء
هو اللون ومنع هذا بان الضوء قد يحس بدون اللون كما في البلور اذا
كان في الظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ثم ان من الاضواء ما هو
ضوء اول وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء
وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى هذا الضوء ضياء ان قوي وشعاعا
ان ضعف ومنها ما ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة
المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب
غروب الشمس فان وجه الارض صار مضيئا في هذين الوقتين بالهواء الذي
صار مضيئا بالشمس وكضوء داخل البيت وتحت الشجر بعد طلوع الشمس
وكالضوء الحاصل لوجه الارض من مقابلة القمر لان نوره مستفاد من
الشمس ويسمى الضوء الثاني مطلقا نورا وظلا ايضا اذ حصل في الجسم
من مقابلة الهواء الذي صار مضيئا بالشمس والضوء الذي يترقرق على
الاجسام اي يتحرك كانه يجيء ويذهب يسمى لمعانا ثم ان اللمعان ان كان
ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس فالشعاع مقول بالاشتراك اللفظي على الضوء
الضعيف الحاصل من مقابلة المضيء لذاته وعلى اللمعان الذاتي وان لم

يكن

للمعان ذاتيا يسمى بريقا كالمرآة اذا وضعت فى مقابلة الشمس والظلمة
عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه الضوء فان الشىء الذى انتفى عنه
الضوء صار مظلما فيكون المظلمة عدم الملكة قيل يخرج بقوله عما من شأنه
الضوء المجردات فانها مع انها ليس فيها ضوء ليس فيها ظلمة اذ ليس من شأنها
الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار فالتقابل منهاج تقابل المتضاد
المبحث الرابع فى تحقيق المسموعات وهى الاصوات والحروف الصوت عند
الفلاسفة كيفية تعرض للهواء المتموجه الحاصل بامساس او تفريق عنيفين
قال المص والمشهور ان السبب الاكثرى للصوت تموج الهواء بقرع اى مساس
عنيفا وقلع اى تفريق عنيف والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف
على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لانا اذا رأينا من
البعيد من يضرب الفاس على الخشبة نشاهد الضرب قبل سماع الصوت
وليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت الى السامعة ان هواء واحدا
بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى السامعة بل ان يجاور ذلك
الهواء المتكيف بالصوت يتموج وتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج
ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة وهى قوة مستودعة
فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ وليس المراد من تكيف الهواء المجاور
بالصوت ان الصوت ينتقل من الهواء الآخر اليه بل يفيض المبدأ فى
الهواء المجاور لاستعداده صوتا يماثله فلا يلزم انتقال العرض قال
فى شمقد الصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج
الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الآراء الباطلة
للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان لان الاخفيها يحتاج الى زيادة بيان

والصوت عندهم

والصوت عندهم كيفية يحدث فى الهواء بسبب تموجه الى آخر ما قال والحروف
اصوات تعرضها كيفيات يتميز بها بعض الاصوات عن بعض آخر يشاركه
فى الثقل والخفة وهذا التعريف هو ما رجحه الاصفهانى والسيد الشريف
والحروف تنقسم الى مصوته وهى التى تسمى بالعربيه حروف المد واللين
وهى الالف والواو والياء سميت هذه الحروف بها لاقتضاء امتداد
الصوت لان هذه الحروف تحصل باشباع الحركات والى مصمته وهى ما
عدا حروف المد واللين سميت بها لعدم اقتضائها امتداد الصوت
قال السيد الشريف صمت واصمت بمعنى والمصمته على صيغة الفاعل
بمعنى الصامته وتسمى هذه الحروف بالصوامت ايضا والصداء بالمد
صوت تحصل من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس المبحث الخامس
الطعوم
فى تحقيق الطعوم واصولها تسعة المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة
والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة فى تحصيل بسبب
التركيب انواع لا تحصى وانحصار الاصول فى التسعة باعتبار القابل
والفاعل وبيان ذلك ان الطعم له جسم قابل له وهو اما ان يكون كثيفا او
لطيفا او معتدلا وله اى للطعم فاعل وهو اما الحرارة او البرودة او المعتدل
بينهما فتفعل الحرارة فى الجسم الكثيف المرارة وفى اللطيف الحرافة وفى المعتدل
الملوحة وتفعل البرودة فى الكثيف العفوصة وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان
وباطنه وفى اللطيف حموضة وفى المعتدل قبضا وهو طعم يأخذ ظاهر
اللسان وباطنه وفى اللطيف فقط ويفعل المعتدل فى الكثيف حلاوة
وفى اللطيف دسومة وفى المعتدل تفاهة والتفه يطلق على معنيين
مختلفين احدهما ما لا طعم له حقيقة والثانى ما له طعم فى الحقيقة لكن لا يحس

بطعمه لشدة تكاثفه بحيث لا ينحل منه شي يخالطه اللساذ كالنحاس والتفاهه
بهذا المعنى الثانى هى التى عدت من الطعوم لا الاول كذا فى الاصفهانى
وههنا اشكال وهو ان التفاهه التى فعلها المعتدل فى المعتدل ان كانت
بالمعنى الاول فلا وجه لذكرها فى بحث الطعم وان كانت بالمعنى الثانى فهو فاسد
لان مثل النحاس متصف بها مع انها ليس بمعتدل بل كثيف كما ذكر وقد يجتمع
فى الجسم الواحد طعمان واكثر فيحس بطعم اخر غير هذه الطعوم التسعة المذكورة
اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض فى الحضض ويسمى هذا الطعم
بالبشاعه والحُضَض نوع من الاشنان واجتماع المرارة والملوحة فى السبخه
محركة ومسكنة ارض ذات نز وملح ويسمى الزعوفه واما اجتماع الاكثر فكاجتماع
المرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان المبحث الثالث فى تحقيق المشمومات
وهى الروايح المدركة بالشم ولا اسما لانواعها الا من جهة الموافقه للمزاج والمخالفه
له فالروايح الموافقه للمزاج تسمى طيبه والمخالفه منتنه وقد يشتق للروايح
من الطعوم المقارنه لها اسم فيقال رايحه حلوة ورايحة حامضة باعتبار
ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرايحة وصول الهوآء المتكيف
بالرايحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بها وصول الهواء المختلط بجزء
لطيف متحلل عن ذى الرايحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير كيف
يتحلل عنه اجزاء تنتشر فى مواضع كثيرة ويستمر ذلك دهرا طويلا اقول وعلى
هذا لا يكون الرايحة من الاعراض واما القسم الثانى اعنى الكيفيات النفسانيه
فهى الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة
والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانيه راسخة سميت ملكة وما ليست
براسخه سميت حالا وبيان الكيفيات النفسانيه فى خمسة مباحث المبحث

المبحث السادس

الاول فى الحياة وهى قوة تتبع الاعتدال النوعى ويفيض عنها ساير القوى
الحيوانيه كقوة الحس والحركة والتصرف فى الاغذية كذا فى شمقف والمراد
من الاعتدال النوعى ان يكون لنوع ما مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة
الى ذلك النوع قال فى شمقد بعد بيان الاعتدال النوعى ثم لكل صنف
من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة
اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثانى صنفيا والثالث شخصيا
فاذا حصل فى المركب اعتدال تليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه
قوة الحياة انتهى وادعى ابن سينا ان الحياة مغايرة لقوتى الحس والحركة
وكذا القوة التغذية واستدل على مغايرتها لقوة الحس والحركة بان
العضو المفلوج حى لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس ولا متحرك
فلو كان الحياة عين قوة الحس والحركة لوجب ان يكون العضو المفلوج حساسا
ومتحركا ومنع ذلك بان عدم الحس والحركة بالفعل لا يستلزم عدم
قوتهما لجواز ان توجد قوة الحس والحركة ويمنع عن الاحساس والحركة عايق
واستدل على مغايرها القوة التغذية بان العضو الذابل حى وليس بمتغذ
فلو كان الحيوة عين قوة التغذية لوجب ان يكون العضو الذابل متغذيا
ومنع ذلك ايضا بان عدم التغذية بالفعل لا يستلزم عدم قوتها لجواز
ان توجد قوتها ويمنع عن التغذية عايق اقول والمفهوم من قول المص
ويفيض عنها ساير القوى انا نوافق ابن سينا فى دعوى التغاير وان منعنا
دليله وكذا المفهوم مما قال شارح المواقف حيث قال وقد يتوهم ان الحياة هى
قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة اخرى مستتبعة
لهذه القوى كما ذكرناه فلذا قال ابن سينا دفعا لهذا التوهم انها اى الحيوة غير

قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية انتهى ثم ذكر شارح المواقف
دليل بن سينا على هذا الدعوى وذكر المنع عليه وقد شرطت الفلاسفة
والمعتزلة الحياة بالبنية الصالحة وخالفهم باقى المتكلمين وقالوا البنية
ليست بشرط للحياة اذ يجوز عندهم ان يخلق الله تعالى الحيوة فى جزء لا يتجزى
ثم اذ البنيه عند الفلاسفة عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة
على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط للحياة وعند المعتزلة عبارة عن
مجموع جواهر فردة لا يمكن الحياة من اقل منها واستدل الفلاسفة على
اشتراط البنيه بان الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهو اجسام
لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط تنبعث من التجويف الايسر من القلب سارية
فى عروق تنبت من القلب وهذه العروق هى التى تسمى بالشرايين واعتدال
المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية والشرايين هى العروق الضاربة
ولعل المتكلمين يمنعون اشتراط الحياة باعتدال المزاج وان كانت عادته تعالى
جارية بخلق الحياة مقارنه باعتدال المزاج والموت عدم الحياة عما من شانه
الحياة فيكونان لتقابل بينهما تقابل العدم والملكة قال الاصفهانى والاولى
ان يقال عدم الحياة عما وجد فيه الحياة قال بعض الفضلاء فى وجه
اولويته ان فى التفسير الاول مساهلة اذ يلزم ان يكون الجنين قبل حلول
الحياة فيه ميتا وليس كذلك وقيل الموت كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق لان الخلق ايجاد المعدوم ومنع بان
المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمى مقدر ايضا
المبحث الثانى فى الادراكات وهى اما ان تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس
الظاهرة قال بعض الافاضل المشاعر هى القوى الدراكة جمع مشعر بفتح الميم

اوكسرها

اوكسرها اى موضع الشعور او آلته انتهى والمشاعر الخمس الظاهرة هى اللمس
والبصر والسمع والشم والذوق واما ان تكون باطنة كالتعقل والتوهم
والتخيل والاول اسم لادراك القوة العاقلة والثانى اسم لادراك القوة
الواهمه والثالث اسم لادراك القوة الخيالية وسيجى تفصيل المشاعر الباطنه
والظاهرة قبيل الالهيات ثم ان الادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات
وتصديقات اما ان يكون جازما اى مانعا احتمال النقيض ولا يكون جازما
والاول اى الجازم اما ان يكون لموجب قال السيد الشريف اراد بالموجب
ما يعم الدليل القطعى والشبه والبديهة العقلية والوهمية فخرج التقليد
صوابا كان او خطاء اولا يكون لموجب والثانى هو التقليد والاول اى
الذى لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو النسبة النقيض بوجه سواء كان
فى الخارج بان لا يطابق الواقع كما اشار اليه السيد الشريف وسواء كان عند
الذاكر بان يمكن ان يزول دليله بتشكيك مشكك لعدم كونه دليلا قطعيا
وهو الاعتقاد طابق الواقع اولا اقول لعل حاصله ان الاعتقاد ما لم يجوز
المعتقد نقيض متعلقه لكن امكن ان يعتقد نقيضه بان ينظر الى الواقع
وذلك اذا لم يطابق الحكم الواقع او بان يسمع تشكيك المشكك فى دليله فيزول
الدليل ويرد على خاطره نقيض الحكم المعتقد وان كان الحكم المعتقد مطابقا
للواقع اولا يقبل متعلقه النقيض لا فى الخارج ولا بتشكيك المشكك وهو
العلم والثانى اى التصديق الذى لا يكون جازما ان كان بتساوى الطرفين
فهو الشك وان لم يكن متساوى الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم
ثم انه اختلف فى تعريف العلم فقال الفلاسفة انه حصول صورة الشئ فى العقل
اى الصورة الحاصلة من الشئ فى العقل وهذا مبنى على الوجود الذهنى وهو باطل

عند المتكلمين بدليل انه لو وجد النار مثلا في الذهن لوجب كون الذهن حارا
وقال المص والحق ان الفلاسفة ان ارادوا بصورة الشئ الحاصلة في الذهن
ما يشبه المتخيل في المرآة فمحتمل ولا يرد عليهم اعتراض المتكلمين كما يخفى
وان ارادوا بالصورة ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل لان الصورة
عرض لانها موجودة في موضع وهو الذهن والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام
قال في شمقف وهذا الذي ذكره الفلاسفة في تعريف العلم يتناول الظن والجهل
المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتسمية هذه الاشياء علما يخالف
اللغة والعرف العام والشرع اذ لا يطابق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شئ
من استعمالات اللغة والعرف والشرع وكذا لا يطلق العالم في شئ منها على
الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه اسم العلم بمجاز لا حقيقة
لكن لا منازعة مع الفلاسفة في اصطلاحاتهم بل لكل احد ان يصطلح على ما
يشاء الا ان رعاية الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب وقيل العلم امر
اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات
لوجوب تغاير النسبة عند تغاير المنسوب اليه ويشكل هذا التعريف للعلم
بتعقل الشئ بنفسه فان التعلق بين الشئ ونفسه غير معقول اذ لابد للتعلق
من شيئين والمختار في تعريف العلم انه صفة توجب لموصوفها تميزا بين المعاني
لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التميز وخرج بقوله
تميزا طبقات لا توجب لموصوفها تميزا كالشجاعة والسواد وخرج بقوله بين
المعاني ادراكات الحواس الظاهرة فانها توجب تميزا في الامور العينية لان
المراد من المعاني ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة وخرج بقوله
لا يحتمل النقيض الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل

نقيضه

نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه
على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا
خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصل هذا التعريف ان العلم صفة
قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون المحل مميزا
للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز وهذا التعريف يتناول
التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له فيصدق
عليه انه لا يحتمل النقيض قال الخيالي ثم التمييز في التصور الصورة ومتعلقه
الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان انتهى
والمراد من الطرفين الموضوع والمحمول واعلم ان العلم على هذا التعريف لا
يتعدد بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور متكثرة بكثرة
الصفة واكثر ما ذكر في هذا المبحث ماخوذ من شرح المواقف هذان فرعان
على قول الفلاسفة بان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل الاول ان الصور
العقلية تفارقها الخارجية محسوسة في الخارج في ان الصورة الخارجية
ممتنعة الحلول في مادة اصغر منها بخلاف العقلية وان الخارجية محسوسة
في الخارج دون العقلية الى غير ذلك الثاني ان الصورة العقلية كلية
لا على معنى انها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار
صورة جزئية في نفس جزئية بل على معنى ان المعلوم بها كلي مثلا صورة
الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه
صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين تتمة العلم قسمان الاول اجمالي وهو
ما يتعلق بامور متعددة شاملا لها هو مبدا تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت
مسئلة تفصيلا ثم غفلت عنها فاذا سئلت عنها سايل فانه يحضر في ذهنك

الجواب الذي هي تلك المسئلة دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة
بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل اجزاء الجواب ودليل هذا العلم انك
عالم بانك قادر على الجواب ولا شك ان علمك باقتدارك على الجواب يتضمن
علمك بحقيقة ذلك الجواب اجمالا لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا
طرفيها والقسم الثاني تفصيلي وهو ما يتعلق باعيان كل واحد من الامور
المتعددة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها
عن بعض في العقل والعلم ايضا قسمان الاول فعلي وهو ان يكون سببا
للوجود الخارجي بان يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة
العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت شكلا ففعلته
والثاني انفعالي بان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان
كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته مسئلة قالت الفلاسفة للنفس الناطقة
اربع مراتب في التعقل المرتبة الاولى ان يكون خالية عن جميع المعقولات
بل مستعدة لها وتسمى هذه المرتبة العقل الهيولاني قيل واكثر اطلاقه على
النفس في هذه المرتبه وكذا الحال في ساير المراتب والمرتبه الثانيه ان يحصل
لها بعض المعقولات البديهيه باستعمال الحواس في الجزئيات وتسمى هذه
المرتبة العقل بالملكة قيل سميت به لما حصل للنفس من ملكة الانتقال الى
النظريات بسبب تعقل البديهيات التي يستحصل بترتيبها النظريات وهذه
المرتبه مناط التكليف عند الشيخ ابي الحسن الاشعري والمرتبة الثالثة
ان يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا يطالعها بالعقل بل صارت مخزونة
عندها بحيث تستحضرها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما
يحصل اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى تحصل لها ملكة

تقوى بها على ذلك الاستحضار وتسمى هذه المرتبة العقل بالفعل المرتبة
الرابعة كمال وهو ان تستحضر النظريات التي ادركتها بحيث لا يغيب عنها
وتسمى هذه المرتبة العقل المستفاد وهل يمكن حضور جميع المدركات باسرها
دفعة واحدة للانسان وهو في جلباب بدنه ام لا فيه تردد وقد جوز
ذلك لبعض النفوس الكاملة المتجردة عن العلايق البدنيه قال في شمقف
واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس بمشهور والمسطور في مشاهير
الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظري على حدة ولا شبهة
في وقوع العقل المستفاد للانسان وهو في جلباب البدن وبينه البعض
بان النفس الناطقة قد تكون بالنسبة الى بعض النظريات حاصلة في
مرتبة العقل الهيولاني والى بعضها في مرتبة العقل بالملكة والى بعضها
في مرتبة العقل المستفاد والى بعضها في مرتبة العقل بالفعل اقول
يفهم من بيان ذلك البعض ان معنى كلام شارح المواقف ان كل نظري
يمكن ان يعتبر فيه شيء من المراتب الاربع ثم ان الكمال من هذه المراتب هو
العقل المستفاد وباقي المراتب وسايل الى ذلك الكمال وهي المرتبة الرابعة
لكن الاوليان وسيلتان الى تحصيل ذلك الكمال ابتداء والثالث وسيلة
الى استرداده واستحضاره بعد غيبوبته وزواله المبحث الثالث
في القدرة والارادة والقدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فخرج عنه العلم
لعدم تاثيره وخرج ايضا ما لا يؤثر على وفق الارادة كالطبيعة وقيل القدرة
ما هو مبدأ للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر فالقوة
الحيوانيه قدرة على التفسيرين والقوة الفلكية التي هي مبدأ الحركة
عند من يجعل الافلاك ذوات شعور وارادة قوة على التفسير الاول

دون الثانى التى هى مبدأ الحركة عند من يجعل الافلاك لانها ليست مبداء
لافاعيل مختلفة بل الحركة على نسق واحد والقوة النباتيه قدرة على التفسير
الثانى لانها مبداء للافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل
وليست بقدرة على التفسير الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة والقوة
العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة ولا
على الثانى لانها ليست بمبداء للافعال المختلفة بل فعلها على نهج واحد
والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تاثيره
من جنس تاثير هذه الكيفيات وتاثير هذه الكيفيات على نسق واحد
ولا ارادة لها قال فى شرح المواقف العجز عرض موجود مضاد للقدرة
باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابى هاشم من المعتزلة فى
آخر اقواله حيث ذهب الى ان العجز عدم القدرة وذكر الاصفهانى ان القدرة
هى القوة المنبثه فى العضلة والعَضَلة بالفتحات كل عصبة معها
لحم غليظ يدل على مغايرة القدرة لساير المبادى كون الانسان المشتاق
والمريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق
ولا مريد قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى واصحابه ان القدرة الحادثة مع الفعل
اى انها يوجد حال حدوث الفعل ويتعلق به فى هذه الحالة ولا يوجد قبله
فضلا عن تعلقها به وقال بعض بناء على كون القدرة عنده مع الفعل لا قبله
انها
اى القدرة لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك
القدرة بل قال ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا متضادين
او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل لانها تحدث مع المقدور

ولاشك ان ما يحدث عند صدور احد المقدورين مغاير لما يحدث عند صدور
الاخر كذا فى شمقف والمص حمل كلام الشيخ على انه اراد بالقدرة القوة المستجمعه
لشرايط التاثير اى لمجموع الامور التى يترتب عليها الاثر ولهذا زعم الشيخ ان القدرة
انما هى مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة ومنع تعلقها
بالضدين بل الفعلين مطلقا والمعتزلة لما ارادوا بالقدرة مجرد القوة
العضلية قالوا بوجودها قبل وتعلقها بالامور المتضادة كذا فى شرح المواقف
والقوة مبداء الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور
وارادة او لا فبينها وبين الفلكية والعنصرية والنباتيه والحيوانيه وقد
يقال القوة لامكان الشئ مجازا والارادة قيل انها اعتقاد النفع او ظنه
والقايل بذلك كثير من المعتزلة وقيل ليست الارادة ما ذكر من الاعتقاد
او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد
او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه والتعريف الثانى
هو ما ذكره المص واقتصر عليه مع انه لبعض المعتزلة كما صرح به فى شمقف وشمقد
واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع
ولم يذكر ان الكراهة عند الاشاعرة ما ذا لان ارادة الشئ هى كراهة
ضده بعينه عند الشيخ الاشعرى وكثير من اصحابه واما الميل الذى يقوله
المعتزلة فنحن لا ننكره لكن ذلك الميل ليس بارادة كما ان اعتقاد النفع والميل
التابع له ليسا بارادتين كذلك هما ليسا بشرطين للارادة وان كانت الارادة
واقعه بسببهما فى الغالب الا ترى ان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان
متساويان فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة من السبع فانه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقد فيه

ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة هذا حاصل ما فى
شرح المواقف وصرح شارح المواقف فى المقصد الثانى من مقاصد الارادة
ان الارادة عند الاشاعرة مقارنة للفعل اى ليس بسابق عليه ويفهم
منه ان الارادة على تفسير المعتزلة سابق على الفعل اعلم ان الارادة
والكراهة مغايرتان للشهوة التى هى توق النفس الى الامور المستلذة
والنفرة التى دفع النفس الامور المولمة وانقباضها عنها لان الارادة
توجد عند شرب الدواء المر دون الشهوة وان الشهوة توجد فى اللذة
المحرمة بدون الارادة عند الزاهد وقد يجتمعان فبينهما عموم من وجه
بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ فى الدواء المر وجدت [النفرة]
بدون الكراهة المقابلة للارادة وفى اللذائذ المحرمة توجد الكراهة [من]
الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان فى حرام منفور عنه كل ذلك
من شمقفا اقول المفهوم من كلامهم ان الارادة والكراهة اختياريتان
والشهوة والنفرة اضطراريتان وذكر فى شمقفا ان الارادة القديمة وهى
ارادة الله تعالى توجب المراد اتفاقا من اهل الملة والفلاسفة ان تعلقت
بفعل نفسه واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين
بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما فى العصاة
تتمة ذكر فى شمقفا ان ارادة الشئ عين كراهة ضده عند الاشعرى وكثير
من اصحابه ورد هذا بان الانسان قد يريد شيئا ولا يخطر ضده بباله فضلا
عن كراهة ثم الذين ذهبوا الى التغاير بين ارادة الشئ وكراهة ضده اتفقوا
على ان ارادة الشئ لا يستلزم كراهة ضده اذا لم يخطر الضد بالبال واما
عند حضور الضد بالبال فاختلفوا فى ان ارادة الشئ هل يستلزم كراهة ضده

المشعور

المشعور به ام لا فال القاضى ابو بكر والامام الغزالى ان ارادة الشئ مع الشعور
بضده يستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند صاحب
المواقف عدم الاستلزام بناء على ان الشخص يجوز ان يريد الضدين كل واحد
منهما من وجه بالسوية اذا استوى نفعهما او بترجيح احدهما اذا كان فيه نفع
راجح واعترض عليه شارح المواقف بان ارادة الضدين معا انما تتأتى اذا فسرت
الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه من الميل واما اذا فسرت بصفة مخصصة
لاحد طرفى الفعل مقارنة له كما هو رأى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين
يستلزم اجتماعهما معا والخلق ملكة يصدر بها عن النفس فعال بسهولة
من غير سبق فكر والفرق بينه وبين القدرة مع ان الخلق صفة مؤثرة
كالقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وانما يتعين تأثيرها
فى احد الضدين لتعلق الارادة بذلك الضد فهى تابعة للارادة بخلاف [الخلق]
فانه لا يصلح للضدين بل لاحدهما فقط كالحلم فانه يصلح للعفو ولا يصلح
للانتقام والمحبة قيل هى الارادة فمحبة الله تعالى لنا ارادته لكرامتنا ومثو[بتنا]
على التأبيد ومحبتنا لله تعالى ارادتنا لطاعته وامتثال اوامره ونواهيه
وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال
المطلق فيه تعالى تصورا على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى
حضرة القدس بلا فتور وقرار واما محبتنا لغيره تعالى فكيفية ترتب على تخيل
كمال فيه تخيلا مستمرا وذلك الكمال اما لذة المحبوب كما فى محبة العاشق لمعشوقه
واما منفعة حاصلة من المحبوب كما فى محبة المنعم عليه للمنعم واما مشاكلة [مشاكلة]
المحبوب للمحب كما فى محبة الوالد لولده والصديق لصديقه والرضا عند [المعتزلة]
هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا و [عندنا]

ان الرضا سواء كان من الله او من العباد هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه
مراد الله تعالى ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه والعزم هو جزم الارادة
بعد التردد الحاصل من الدواعى المختلفة المنبعثة من الاراء العقليه والشهوات
والنفرات النفسانيه فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح
حصل العزم وهذا الذى ذكر من ان المحبة هى الارادة عند البعض وان
الرضا هى الارادة عند المعتزلة وان العزم جزم الارادة بعد التردد انما يصح
اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ظنه او بالميل التابع له اما اذا فسرت
بالصفة المخصصة كما هى عند الاشاعرة فلا يصح لان الصفة المخصصة
قد يخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل
الذى يجب ان يقارنه الصفة المخصصة كذا فى شمقف يعنى ان العزم قد يكون
سابقا على الفعل والارادة بمعنى الصفة المخصصة ليس سابقا على الفعل
بل مقارن له كما سبق قال فى شمقف فى المقصد الثانى من مقاصد الارادة
واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها المبحث
الرابع فى اللذة والالم هما بديهيا التصور وقولهم اللذة ادراك الملايم والالم
ادراك المنافر فيه تنظر فانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع
حالة مخصوصة هى اللذة ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشياء الملايمة ولا نعلم
ان تلك الحالة المخصوصة هل هى نفس ذلك الادراك او لازمه او ملزومه
او لا لازمه ولا ملزومه وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة ليست امرا محققا
موجودا فى الخارج بل هو امر عدمى هو زوال الالم وهو خطأ منه لان الانسان
قد يتلذذ بالنظر الى الوجه الحسن والوقوف على مسئلة والعثور على مال
فجاءة بلا خطور ببال سابق فى هذه الصور المبحث الخامس فى الصحة والمرض

للصحة حال او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة وهذا
التعريف يدخل فيه صحة الانسان وساير الحيوانات وصحة النبات كذا
فى شمقف وذكر فيه ايضا انما قال حال او ملكة ولم يكتف بذكر احدهما تنبيها
على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا يكون ثم ان المرض خلاف الصحة اى
حال او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة واما ساير الكيفيات
النفسانيه كالفرح والحزن وامثال ذلك فغنية عن البيان لان كل احد
يدرك بالضرورة حقايق هذه الامور ويميزها عن غيرها واما القسم
الثالث فهو الكيفيات المختصة بالكميات اى التى تعرض للكميات بالذات
وبواسطة الكميات تعرض لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان
تكون عارضة للكميات حال كونها اى الكيفيات غير مركبة مع غيرها من
الكيفيات الغير المختصة بالكميات او مركبة مع غيرها والاولى اما ان تكون
عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء وهما عارضتان للخط
وكالاستدارة وهى كون السطح يحيط به خط واحد يفرض فى داخله
نقطة تساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وكالشكل
وهو هيئة احاطة الحد او الحدود بالمقدار واما ان تكون عارضة
للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والثانيه وهى ان تكون الكيفيات
عارضة للكميات مركبة مع غيرها كالخلقة المركبة من الشكل واللون
اما الشكل فهو من الكيفيات المختصة بالكميات كما سبق هنا واما اللون
فهو من الكيفيات المحسوسة العارضة للجسم زيادة قال فى شرح المواقف
نقلا عن المهندسين الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه
كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخط

المستقيم اذا اثبت احد طرفيه على حاله وادير الخط المستقيم على سمت واحد
حتى عاد الى موضعه الاول حصلت الدايرة وهى سطح يديره يحيط به خط
وفى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط
المحيط متساوية فتلك النقطة مركز الداية وذلك الخط المحيط محيط الدايرة
والخطوط الخارجة من المركز الى المحيط انصاف اقطار الدايرة والخط المستقيم
الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطر الدايرة وهو اى القطر منصف
للدايرة واعلم انه وقع فى المواقف فى تعريف الدايرة شكل يحيط به الخ والمراد
منه سطح مشكل يحيط الخ فذكر لفظ سطح بدل شكل ولما كان كل سطح مشكلا
البته ترك لفظ المشكل وانما قلت كل سطح مشكل لان كل سطح محاط بخط او اكثر ترك لفظ المشكل
والهيئة الحاصلة من تلك الاحاطة هى الشكل ثم اذا اثبت قطر نصف الدايرة
على وضعه وادير نصف الدايرة حتى عاد الى موضعه الاول لحصلت الكرة
وهى جسم يحيط به سطح فى وسط ذلك الجسم نقطة جميع الخطوط الخارجة من
تلك النقطة الى ذلك السطح متساوية فتلك النقطة مركز الدايرة وذلك
السطح محيط الكرة وتلك الخطوط انصاف اقطارها والخط المستقيم الواصل
من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها واذا اثبت احد اضلاع سطح
متوازى الاضلاع وادير ذلك السطح حصل الاسطوانة المستديره وهى جسم
يحيط به دايرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان يصل بينهما سطح
مستدير واما القسم الرابع فهى الكيفيات الاستعدادية وهى اما استعداد
نحو اللاقبول كالصلابة وهى تسمى قوة واما استعداد نحو القبول والانفعال
كاللين وهى تسمى ضعفا ولاقوة الفصل الرابع فى الاعراض النسبية وفيه
ثلثة مباحث المبحث الاول فى هيئة الاعراض النسبية اى وجودها اعلم ان

الاعراض النسبية سبعة الاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل
والانفعال واما الكيف والكم فهما عرضان غير نسبيين وانكر جمهور المتكلمين
وجود الاعراض النسبيه الا الاين المبحث الثانى فى الاين وسماه المتكلمون
بالكون وهو الحصول فى الحيز والكون عندهم جنس تحته اربعة انواع السكون
والحركه والافتراق والاجتماع لان الحصول فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر اخر اولا الثانى قسمان لان حصوله فى الحيز ان كان مسبوقا بحصوله
فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركه فالسكون
حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان فحصول الجسم فى
الحيز فى اول حدوثه لاحركة ولاسكون لخروج ذلك الحصول عن حدى الحركه
والسكون واما الاول فهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى
جوهر اخر اى ينسب الجوهر الحاصل فى الحيز الى جوهر آخر فان كان بين هذا
الجوهر الحاصل فى الحيز وبين الجوهر المنسوب اليه فضاء يسع جوهر آخر
فهو اى حصول هذا الجوهر فى الحيز افتراق وان لم يكن بينهما فضا يسع
جوهرا آخر فهو اجتماع كذا فى شمقف والحركة عند الفلاسفة هى الخروج من
القوة الى الفعل على سبيل التدريج وقولهم على سبيل التدريج احتراز
عن الخروج دفعه واحدة فانهم يسمونه كونا ولا يسمونه حركة كانقلاب
الماء هواء فحصول الصورة الهوائيه كون وانتفاء الصورة المائيه فساد
واما السكون عندهم هو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالمجرد اى غير
متحرك ولاساكنه اذ ليس من شانها الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم
والملكة وقيل السكون استقرار الجسم زمانا فى مقولة يقع فيها الحركة
فالتقابل بينهما تقابل التضاد ثم ان الحركة عندهم باعتبار مقوله تقع

فيها الحركة اربعة اقسام ومعنى الحركة في المقولة ان المتحرك يتحرك من
نوع تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف الى صنف اخر منها او من فرد
الى فرد اخر منها القسم الاول الحركة في الكم كالتخلخل والتكاثف الاول ازدياد
الجسم من غير ضم غيره اليه والثاني انتقاص مقداره من غير فصل جزء منه
وكالنمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بخلاف
السمن فانه ليس في جميع الاقطار اذ لا يزاد به في الطول وكالذبول وهو
عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار
بخلاف الهزال فانه ليس في جميع الاقطار اذ لا ينقص به في الطول فهو عكس
السمن القسم الثاني الحركة في الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء وتسمى
بحسب الاصطلاح استحالة القسم الثالث الحركة في الوضع بان يتبدل وضع
المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى حركة دورية
والقسم الرابع الحركة في الاين كالحركة من مكان الى مكان اخر وتسمى نقلة
قال في شمقف ان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الاينية المسماة
بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة ايضا وقد يطلق عندهم
على الوضعية دون الكمية والكيفية انتهى فقول تعريف الحركة عند المتكلمين
لا يتناول الحركة الوضعية ولعل للحركة عندهم معنيين فتامل ولا بد للحركة
من قوة موجبة اي مبدا موجب للحركة وتلك القوة ان كانت مسببه
من سبب خارجي سميت تلك الحركة قسرية والا فان كان لتلك القوة شعور
بما يصدر عنها سميت ارادية وان لم يكن لها شعور سميت طبيعيه وكل
من الثلث سريعة وبطيئة والبطوء ليس لتخلل السكنات بل للممانعة المخروق
كالهواء في الحركة الطبيعيه ولممانعة الطبيعة والمخروق في الحركة القسرية

والارادية ثم المشهور انه لا بد وان يتخلل بين حركتين مستقيمتين سكون
وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما سكون اعلم ان المصنف
ذكر في بحث الحركة مباحث اخر لكنها قليلة الجدوى فلذلك تركتها المبحث الثالث
في الاضافة والمضاف يطلق بالاشتراك على النسبة المعقولة بالقياس
الى النسبة الاخرى وحاصلها النسبة المتكررة كما في شرح المواقف كالابوة
والبنوة العارضتين للاب والابن وهو اي الامر النسبي المضاف الحقيقي قال
بعض الافاضل في وجه التسمية بالحقيقي ان الاضافة بالحقيقة بين الابوة
والبنوة لا بين الاب والابن ويطلق المضاف ايضا على معروض النسبة
كذات الاب وهو المضاف المشهوري على ما في المواقف وهو خارج عن البحث
لانه ليس من قبيل الاعراض قال في شرح المقاصد وما وقع في المواقف
من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد
يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء يعرض له الاضافة على ما هو قانون
اللغة انتهى وقد يطلق ايضا على المجموع الحاصل من المعروض والعارض كذات
الاب مع وصف الابوة وهو المضاف المشهوري وايضا قال في شمقف لفظ
الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده والمعروض
وحده والمجموع المركب منهما ومن خواص الاضافة التكافؤ اي التماثل في
الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما في الذهن وجد
الاخر فيه وكلما عدم احدهما في الذهن او في الخارج عدم الاخر فيه كذا
في شمقف وقال الاصفهاني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد
وان يكون الاخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد
وان يكون الاخر موجودا بالقوة وهذه الخاصة لا توجد في الثاني وهو القسم

من المضاف المشهوري بل تخص الحقيقي والثالث كما يفهم من شرح المواقف
ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعناه انه اذا اخذت ذات واحد
من المضافين ونسب الى الاخر من حيث كان الاخر مضافا اليه وجب ان
تنعكس هذه النسبة فتنسب الاخر اليه ايضا فكما ان الاب اب الابن كذلك
الابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وانما قلنا من حيث
كان الاخر مضافا اليه لانه اذا تراع في الاخر هذه الحيثية لم يجب الانعكاس
فانك اذا قلت هذا اب لانسان لم تلزم ان هذا انسان لاب قال في شرح
المواقف والحاصل ان هذه الخاصة اى الانعكاس المذكور انما هي للمضاف
المشهوري اعني المعروض الماخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب
والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق واما المضاف الحقيقي
فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة
انتهى قال في شرح المواقف وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا
لم يكن له اى للمضاف من الجانب الاخر اسم كذلك كالجناح فانه اسم لاحد
المتضايفين ماخوذا من اضافته وهي الجناحية وليس للمضاف الاخر اعني
الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان
شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبر المضاف من الطرف الاخر
بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فانه يجب الانعكاس ح انتهى ومن خواص
الاضافة انها اذا كانت مطلقة او محصلة اى مقيدة في طرف كان الطرف
الاخر كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة وابوة هذا بازاء
بنوة هذا ثم ان من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من
المضافين على صفة توافق صفة الاخر مثل التماثل والتساوي والاخوة

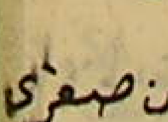
والجوار

والجوار والقرب ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل واحد من
المضافين على صفة تخالف صفة الاخر اختلافا محدودا ككونه نصفا
وضعفا واختلافا غير محدود ككونه زائدا اوناقصا ثم اتصاف الموضوع
بالاضافة قد تحتاج الى صفة حقيقية اى موجودة من الجانبين كالعاشق
والمعشوق اما في العاشق فهو ادراكه جمال المعشوق واما في المعشوق
فهو الجمال وقد يحتاج الى صفة حقيقية في احد الجانبين دون الاخر كالعالم
والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة موجودة
هي العلم دون اتصاف المعلوم بوصف موجود وقد لا يحتاج الى صفة
حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما متضايفان من غير اعتبار
صفة موجودة في واحد منهما ثم ان الاضافة تعرض لجميع المقولات اما
العارض للجوهر فكابوة الاب فانها مضايف لبنوة الابن واما العارض
للاعراض فالعارض للكم ككبر المقدار الكبير فانه مضايف لصغر المقدار
الصغير وكقلة العدد القليل وكثرة العدد الكثير والعارض للكيف كالاحر
والابرد فان الحرارة كيفية عرضها المزيادة وهي اضافة تقتضي كون الحرارة
الاخر مزيدة عليها وكذا حال الابرد والعارض للمضاف كالاقرب والابعد ولعل
معنى عروض الاضافة هنا ان قرب هذا لذلك وقرب ذاك لهذا مضافان
فعرض لكل منهما اضافة هي الزيادة بالنسبة الى قرب الثالث اليهما فالمزيد عليه
هو قرب الثالث اليهما فالاضافة العارضة هي الزيادة انما تعتبر بالقياس الى
كون قرب الثالث مزيدا عليه وقس عليه الابعد وقس عليه بواقي الاعراض
فرع اعلم ان من اقسام المضاف التقدم والتاخر قال الفلاسفة التقدم
على خمسة اوجه الاول التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر

قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن وكتقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض الثاني التقدم بالذات وهو كون الشي بحيث يحتاج
اليه شي آخر ولا يكون مؤثرا كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين
الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس
على ضوئها اعلم انه قد فسر التقدم بالطبع في متن هداية الحكمة بما فسر به التقدم
بالذات ههنا على ما بينه شارحه وقال ذلك الشارح المتقدم بالعلية هو
الفاعل المستقل بالتأثير اي المستجمع لشرايط التاثير وارتفاع الموانع وعند
صاحب المحاكمات انه الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتاثير او لا واعلم
ان التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم
بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك ايضا
تقدم بالطبع ويختص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات الى هنا كلام ذلك
الشارح الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه وسماه
المص التقدم بالمكان وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود والرتبة اما
حسية كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب بعد اعتبار المحراب
مبدأ اما عقلية كتقدم الجنس على النوع بالنسبة الى الجنس العالي بعد
اعتبار الجنس العالي مبدأ قال في شمقف ويختلف التقدم اي يصير المتقدم
متاخرا او المتاخر متقدما فانك قد تبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول
متقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وقس
على ذلك الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان
وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم
على الجاهل والحصر مستقرأ في الباب الثالث في الجوهر قال في شرح المواقف

الجوهر

الجوهر ممكن موجود لا في موضوع عند الفلاسفة وحادث متحيز
بالذات عند المتكلمين انتهى قال الفلاسفة الجوهر منقسم في خمسة الهيولى
والصورة الجسمية والنوعية والجسم والنفس والعقل وذلك لان
الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او حالا في جوهر آخر وهو
الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما
وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك
فهو النفس والا فهو العقل وقال في شمقف وهذا التقسيم الذي ذكروه
مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا
ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء
الجوهر الفرد انما يتم تقسيمهم بعد ان يبين ان الحال في الغير قد يكون
جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر ان الحال في غيره يكون عرضا قايما به فلا
يثبت جوهر حال وهو الصورة ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر
محل لجوهر آخر انتهى وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان
يقبل القسمة سواء كان في جهة واحدة او اكثر فهو الجسم او لا يقبل القسمة
وهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة فعندهم ان الجوهر منحصر في هذين
القسمين وان اقل ما يتركب الجسم منه جوهران فردان واما عند المعتزلة
ان لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر الفرد وان قبل القسمة في جهة فقط
فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح وان قبلها في ثلث جهات
فهو الجسم فلا بد للجسم عندهم من الابعاد الثلثة ثم اختلف المعتزلة في
اقل ما يتركب منه الجسم ويحصل به الابعاد الثلثة فقال النظام يتركب من
اجزاء غير متناهية وقال الجبائي من ثمانية اجزاء بان يوضع جزان فيحصل

الطول ويوضع جزآن آخران على جنبيها ويحصل العرض ويوضع اربعة
اخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف من ستة بان يوضع
ثلثه على ثلثه والحق انه يحصل الجسم ويحصل الابعاد الثلثه باربعة اجزاء
بان يوضع جزان ويوضع بجنب احدهما جزء ثالث ويوضع فوقه رابع
اى فوق الذى وضع بجنبه ثالث كذا يفهم من سوق المواقف فالخط والسطح
والسطح واسطتان عندهم بين الجسم والجوهر الفرد وداخلان فى الجسم عندنا
والنزاع راجع الى التسمية والاصطلاح كل ما ذكر من شتى ثم اعلم ان
مباحث الباب الثالث منحصر فى فصلين الفصل الاول فى الاجسام وفيه
خمسة مباحث المبحث الاول فى تعريف الجسم وفى شرح المواقف ان لفظ
الجسم يطلق عند الفلاسفه بالاشتراك اللفظى على معنيين احدهما يسمى
جسما طبيعيا لانه يبحث عنه فى العلم الطبيعى التى هى مبدأ الاثار على زعمهم
اى علة فاعلية لانها راجسام كانت الطبيعيه فيها اى فى تلك الاجسام
وعرفوا الجسم الطبيعى بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثه متقاطعة
على زوايا قايمة ومعنى الزاوية القايمة انه اذا قام الخط على خط
عمودا عليه لاميل له اى للقايم لاحد الطرفين اصلا حتى حدثت من
جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما زاوية قايمة هكذا
 واما اذا كان مايلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى
وهى تسمى الزاوية الحادة والاخرى كبرى وهى تسمى الزاوية المنفرجة
هكذا والزاوية على قول البعض سطح احاط به خطان يلتقيان
عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا وفى الزاوية اقوال اخر ذكرها شارح
المواقف وثانى المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه

فى العلوم التعليميه اى الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل
منسوبة الى التعليم والرياضة فان الفلاسفة كانوا يبتدؤن بهذه
العلوم فى تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل
ادراكا وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثه المتقاطعة على الزوايا القايمة
ولو اردنا ان نجمع معنيى الجسم فى تعريف واحد قلنا هو القابل للفرض الابعاد
الثلثه المتقاطعة على الزوايا القايمة من غير ذكر لفظ الجوهر والكم
هذا الذى ذكرناه من تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند الفلاسفه
واما المتكلمون فعرفوه بانه المتحيز القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة
وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق المبحث الثانى فى اجزا الجسم
قال فى شرح المواقف الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقايق كالحيوان
واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا ثم ان جمهور المتكلمين ذهبوا
الى ان الجسم البسيط منفصل فى الحقيقة وان كان متصلا فى الحس مركب
من اجزاء موجودة بالفعل صغار لا تنقسم اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا
لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف عن اخر ولا فرضا عقليا قال
الخيالى اى مطابقا للواقع والا فالعقل يفرض كل شئ وقال بعض المتكلمين
وهو النظام ان الجسم البسيط مركب من اجزاء غير متناهيه وهو ايضا يقول
بانفصال الجسم فى الحقيقة وعدم قبول تلك الاجزاء للانقسام كما عرفت
وذهب الفلاسفة الى ان الجسم البسيط متصل فى الواقع كما هو كذلك
متصل فى الحس قابل للانقسامات لا نهاية لها وذهب محمد الشهرستانى
الى مذهب الفلاسفة لكن قال ان الجسم قابل للانقسامات متناهية
وذهب ذيمقراطيس من الفلاسفة الا ان الجسم البسيط مركب من اجسام

عقليا

صغار لا تنقسم بالفعل بل بالعرض اقول النزاع انما وقع فى الجسم البسيط
كما صرح به شارح المواقف ولعل وجهه ان الجسم المركب كالحيوان له اجزاء كان
الجسم المركب بها اجساما مركبا وهى البسايط الاربعة وفى البسايط اختلافات
سمعتها والمتبادر من اجزائه المركب البسايط الاربعة وهى متناهية
وموجودة بالفعل بلا شك كما صرح به فى شرح المواقف فليس فيه نزاع نعم
ان اجزاء هذه البسايط اجزاء للمركب ايضا بالواسطة فلو اريد من اجزاء
المركب اجزاء البسايط التى فيه لكان محلا للنزاع ثم ان الفلاسفة لما قالوا
ان الجسم البسيط متصل فى نفسه قابل للانقسام ليس الاتصال والانفصال
ويبقى معهما ويسمى ذلك الشئ هيولى ومادة وثمة جوهر ممتد فى الجهات
متصل فى نفسه وهى الصورة الجسمية ثم ان الصورة لا تنفك عن الهيولى
لكن الصورة ابدا فاذا قطعت جسما قطعتين فقد عدمت صورة جسميه
وحدثت صورتان جسميتان والمادة باقية فى الحالتين ثم ان الفلاسفة
اثبتوا للجسم صورة اخرى كان الجسم بها نوعا من الانواع وسموها صورة
نوعيه وهى الصورة المائيه والهوائيه والناريه والارضيه فاذا انقلبت
الماء هواء انعدمت الصورة النوعيه المائيه وحصلت صورة نوعيه
اخرى مع بقاء الصورة الجسمية والهيولى وانما اثبتوا الصورة النوعيه
ليجعلوها مبدأ للاثار الاجسام واختصاصها بالامكنه والاوضاع الطبيعيه
اذ لو كانت هذه الاشياء للصورة الجسمية لاشتركت الاجسام كلها فيها
المبحث الثالث فى اقسام الجسم قال الفلاسفة الاجسام اما مركبات من اجسام
مختلفة الطبايع ويسمى المواليد وهو المعادن والنباتات والحيوانات واما
بسايط وهى تنقسم الى فلكيات وعناصر والاول افلاك وكواكب والافلاك

الثابته بالارصاد تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوى
محدب المحوى وواحد منها غير مكوكب محيط بالثمانيه الباقيه يحرك كلها
بالحركة اليومية وهو الفلك الاعظم والفلك الاطلس والجسم المحيط بساير
الاجسام ومحدد الجهات وهو المسمى فى الشرع بالعرش المجيد وتحته فلك
الثوابت ويسمى فلك البروج ايضا وهو المسمى فى الشرع بالكرسى ثم فلك زحل
ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد
ثم فلك القمر ثم ان الافلاك عندهم متحركة بالاستدارة وشفافة اى لا لون
لها فلا تحجب الابصار عن روية ما وراءها وزعموا ايضا ان الافلاك لا
حارة ولا باردة ولا خفيفة ولا ثقيله ولا رطبه ولا يابسة ولا قابلة
للحركة الكمية كالتخلخل والتكاثف ثم ان الفلاسفة حكموا بان افلاك الكواكب
السبعة افلاك كليه تشتمل على افلاك جزئيه يتركب منها الافلاك الكليه
فقالوا ان للشمس فلكين ولكل من القمر وعطارد اربعة افلاك ولكل واحد
من الكواكب الباقيه ثلثة افلاك فاذا ضم فلك البروج والفلك الاعظم
يصير المجموع اربعة وعشرين فلكا ومن اراد التفصيل فليطلب من المواقف
وشرحه واما الكواكب فهى عندهم اجسام بسطية مركوزة فى الافلاك مضيئه
بالذات الا القمر فان ضوءه مستفاد من الشمس ويشهد له تفاوت نوره
بحسب قربه وبعده من الشمس ثم ان سبعة من الكواكب سيارة كل فى فلك
على الترتيب المذكور واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف
ونيف وعشرون كوكبا كلها فى الفلك الثامن والنيف ككيس وقد يخفف
ما زاد على العقد الى ان يبلغ العقد الثانى ثم قالوا ان خسوف القمر حاصل عند
حيلولة الارض بينه وبين الشمس حين مقابلة القمر للشمس وكسوف الشمس حاصل

عند اجتماع القمر بالشمس فى النهار بان يحول القمر بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس
بل نرى لون القمر المظلم فى وجه الشمس فيظن ان الشمس قد ذهب ضوؤها وليس كذلك
فليس للكسوف تغير حال فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر وكذلك امكن
ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم كذا فى شرح المواقف واعلم ان كل
ما نقل عنهم فى الافلاك والكواكب غير معلوم يقينا وان ادلتهم لم تسلم
من الاعتراضات كما فى شرح المواقف واما العناصر فاربعة النار والهواء والماء
والتراب اى الارض زعم الفلاسفة ان تحت فلك القمر كرة النار وهو خفيف مطلق
حار يابس وتحت كرة النار كرة الهواء وهو خفيف مضاف اى خفيف بالنسبة
الى الماء والارض وان كان النار اخف منه وهو حار رطب وتحت كرة الهواء
الماء وهو ثقيل مضاف اى ثقيل بالنسبة الى النار والهواء وان كان الارض اثقل
منه وهو محيط بثلثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض ليكون كرة
تامة لكن لما حصل فى بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات
الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك
حكمة من الله ورحمة ليكون منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات ويرد عليهم
ان الاوضاع والاتصالات الفلكية لاى شىء اقتضى حصول التلال والوهاد
فى هذا الجانب دون الجانب الاخر مع ان الارض بسيطة واجزاؤها متماثلة
فى الماهية عندهم والحق ان كل ذلك بقدرة الله واختياره ولا مدخل للاوضاع
والاتصالات كذا فى شمقف وتحت الماء كرة الارض وهو ثقيل مطلق بارد
يابس ومحله وسط العالم بحيث ينطبق مركزها مركز العالم ثم ان الفلاسفة
لما زعموا ان الارض كرة فى الحس وان لم تكن كرة حقيقية اورد عليهم بان
اختلاف الذى على سطحها يمنع كريتها فى الحس كما يمنع كريتها فى الحقيقة فاجابوا

عنه

عنه بانه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح فى الكرية الحقيقية لان
الكرة الحقيقية جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة يكون الخطوط المخرجة
منها الى السطح فى جميع الجوانب متساوية قال فى شرح المواقف قد بين الفلاسفة
ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض
كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا
يكون نسبة طول اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث
فرسخ كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا انتهى وقال
فى شمقف وما كان من العناصر الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف
فهو عن الفلك ابعد فان اللطيف يطلب جهة العلو والكثيف يطلب جهة
السفل ثم ان العناصر باسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون
ينقلب حجرا فالفاسد الصورة المائية والكائن الصورة الحجرية والحجر
يجعله اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد يصير قطرا والماء
المغلى والشعلة يصيران هواء والهواء يصير نارا كما فى كور الحداد واما المركبات
كالمواليد الثلثة وهى المعادن والنباتات والحيوانات فانها تخلق من
امتزاج هذه الاربعة بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة والامزجة
جمع مزاج وهو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسايط بعضها
فى بعض بان يتصغر اجزاء البسايط فتختلط بحيث تكسر سورة كل واحد منها
سورة الاخر فتحدث كيفية متوسطة المبحث الرابع فى حدوث الاجسام
اتفق المسلمون والنصارى واليهود والمجوس على ان الاجسام كلها محدثة
بذاتها وصفاتها ودليل الحدوث هو ان الاجسام كلها لا يخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث يقال جاء فى السفر الاول من التوراة

ان الله تعالى خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاوه فصارت
ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء
بسبب الحركة زبد فخلق الارض منه ثم ارساها بالجبال وزعم ارسطاطاليس
وابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا ان الافلاك قديمة بموادها ومقاديرها
واشكالها سوى حركاتها والعناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية
بنوعها وصورها النوعيه بجنسها ولعل معناه ان الصورة الجسمية
نوع واحد قديم يتعاقب اشخاصها وان الصورة النوعية اربعة انواع
صورة الماء وصورة الهواء وصورة النار وصورة الارض وبين هذه الصور
الاربعة جنس مشترك قديم يتعاقب انواعها الاربعة وزعم الفلاسفة
الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كسقراط وغيره ان الاجسام كلها قديمة
بموادها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبجميع صفاتها واعلم
ان مقدمات دلايل من ادعى قدم الاجسام غير مسلمة المبحث الخامس
الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد مقارنة
للمادة الجسمية اولا خلافا للهند فانهم ذهبوا الى ان الابعاد غير متناهية
وان ما وراء كل جسم جسم اخر لا الى نهاية الفصل الثاني في الجواهر المفارقة
عن المادة اي التي ليست بجسم ولا جسماني وفيه سبعة مباحث المبحث
الاول في الجواهر الغايبة عن الحواس الانسانية اعلم ان المتكلمين انكروا الجواهر
المجردة فالجن والشياطين عندهم بل عند جميع المليين اجسام لطيفة
تتشكل باي شكل شاءت وتقدر على ان تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ
في منافذها الضيقة نفوذ الهواء واختلف المليون في اختلاف الجن والشياطين
بالنوع مع الاتفاق في انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس كذا في شرح

المواقف قال المصنف وظاهر كلام الفلاسفة ان الجن والشياطين هم النفوس
البشرية المفارقة عن الابدان فتكون من قبيل المجردات لان النفوس البشرية
عندهم من قبيل المجردات واما الملايكة فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام
لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين بان الرسل عليهم
السلام كانوا يرونهم كذلك منقسمة الى قسمين قسم شانهم الاستغراق
في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم الله تعالى بقوله
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والملايكة المقربون ويسمى
الكروبيون ايضا وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به
القضاء وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون
كذا قال المصنف في تفسيره واحال هنالك تفصيله الى الطوالع وتقرير ما ذكره
ان الجواهر المفارقة عن المادة اما ان تكون موثرة في الاجسام ومدبرة للاجسام
اولا تكون موثرة فيها ولا مدبرة لها والاول هي العقول السماوية عند الحكماء
والملاء الاعلى في عرف اهل الشرع والثاني اي المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية
تدبر الاجرام العلوية اي الفلكية وهي النفوس الفلكيه عندهم والملايكة السماوية
عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر ثم السفلية اما ان تكون
مدبرة للبسايط العنصرية النار والهواء والماء والارض وانواع الكاينات
اي الحاصلة من البسايط بالتركيب وهم يسمون ملايكة الارض واليهم اشار
صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال جاءني ملك البحار وملك
الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان يكون مديرة للاشخاص
الجزئيه وتسمى نفوسا ارضيه كالنفوس الناطقة اقول تسمية مدبر البسايط
العنصرية وانواع الكاينات بملايكة الارض انما هو في عرف الشرع والمصرح في

فى بيان احكام العقول ان هذا القسم يسمى بالنفوس الارضية ولعل هذه
التسمية فى عرف الفلاسفة والحاصل ان النفوس الارضية يطلق على
القسمين ثم ان الثالث اى التى لا تكون مؤثرة فى الاجسام ولا مدبره لها
ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شرير
بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن اقول المفهوم
من كلامه هذا ان من الملائكة قسم آخر يوثر فى الاجسام يسمى بالملأ الاعلى
عند اهل الشرع وبالعقول عند الفلاسفة وليس كذلك لان اهل الشرع
لا يقول بان من الملائكة ما يؤثر فى الاجسام او لا موثر فى الوجود عند اهل
الشرع الا الله تعالى والملاء الاعلى عندهم هم الملائكة مطلقا او اشرافهم
كما صرح به المص فى تفسيره فى سورة الصافات المبحث الثانى فيما زعم الفلاسفة
من العقول العشرة اعلم انهم لما زعموا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
والواجب تعالى واحد حقيقى لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فلا يصدر
عنه ابتداء الا واحد فقالوا الصادر عنه تعالى اولا العقل الاول فللعقل
الاول ثلثة اوجه وجوده من المبدأ الاول ووجوبه بالنظر اليه اى الى المبدأ
الاول وامكانه فى ذاته فبالاعتبار الاول يصدر عنه عقل ثانى وبالاعتبار
الثانى يصدر النفس المجردة للفلك الاول وبالاعتبار الثالث يصدر عنه
الفلك الاول ويصدر من العقل الثانى على هذا الوجه العقل ثالث
وفلك ثانى ونفس مجردة للفلك الثانى الى ان ينتهى الى العقل العاشر المسمى
بالعقل الفعال لكثرة فعله وتاثيره فى عالم العناصر فيصدر عنه الهيولى
العنصرية والصور الجسمية والصور النوعية بشرط استعداد الهيولى
وهم يزعمون ان ما سماه اهل الشرع بجبريل هو العقل العاشر وتمسكوا على

ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بانه لو صدر عن الواحد الحقيقى اثنان
لكان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فهنا ان المصدريتان ان دخلا
او دخل احدهما فى ذات الواحد الحقيقى لزم التركيب وان كانا خارجين
او كان احدهما نفس الواحد الحقيقى والاخر خارجا عنه يلزم ان يكون
الخارج معلولا له فيكون للواحد الحقيقى مصدرية لذلك الخارج فيعود
الكلام فى تلك المصدرية فيتسلسل واجيب عنه بانا نختار ان المصدريتين
خارجتان عن الواحد الحقيقى لكن المصدرية لكونها من الامور الاضافية
التى لا وجود لها فى الخارج غير محتاجة الى علة يوجدها فلا يكون الذات
مصدرا للمصدرية فلا تكون مصدرية اخرى فلا يتسلسل ولو سلم تسلسل المصدريات
فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع هكذا فى شرح المواقف ثم ان المفهوم
فى هذا الشرح انه يرد عليهما ان الوجوه الثلثة للعقل الاول ان كانت
امورا وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة ولا يصح ان يصدر من
الواجب تعالى والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان
كانت امورا اعتبارية امتنع ان تصير لها مدخل فى صدور الامور
الوجودية عن العقل الاول وايضا يرد عليهما ان استناد الفلك
الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى الى جهة
واحدة فى العقل الثانى كما زعموا مشكل جدا وكذلك استناد الصور والاعراض
التى فى عالمنا هذا مع كثرتها الفائتة عن الحصر الى العقل الفعال مشكل
ايضا وبالجملة لا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه فى
هذا المطلب انتهى وقال فى شرح المواقف فظهر ان العقول عاجزة عن
ادراك نظام الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر قال صاحب المواقف

بعد نقل اختلافات الفلاسفة فى النفوس المجرده والغرض من نقل هذه
الاختلافات ابداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق ويتبين للعاقل انه لا ثبت
اى لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول على ما ينقلونه من اوليهم
وانما هى خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها باوايل النظر
ثم البعض بالبعض يعتبر انتهى فرع زعم الفلاسفة ان العقول العشرة
ليست بحادثة ولا فاسدة وكل منها نوع منحصر فى شخص جامعة لكمالاتها
بالفعل وعاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات المبحث الثالث
زعمت الفلاسفة ان لكل فلك من الافلاك التسعة نفسا مجردة للتحريكات
الغير المتناهية وان لكل النفس قوة جسمانية فايضة عنها ومحالا لارتسام
الصور الجزئيه للحركات كالقوة الخيالية التى هى محل لارتسام الصور الجزئية
وفايضة عن نفوسنا على ابداننا الا ان القوة الخيالية مختصة بالدماغ
وتلك القوة سارية فى جرم الفلك تكون مبداء قريبا للتحريكات الجزئيه
وتسمى تلك القوة بالنفس المنطبعة والنفس الجزئيه ثم المشهور عند الفلاسفة
ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنه والشهوة والغضب المبحث
الرابع فى ان النفوس الانسانيه مجردة اى ليست قوة جسمانيه حالة فى المادة
ولا جسما بل هى لامكانيه لا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق
التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلة فيه بالجزئيه والحلول وهذا
مذهب الفلاسفة ووافقهم على ذلك من المسلمين الامام حجة الاسلام
الغزالى والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور
بناء على نفى المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا كذا فى شرح المواقف
وسيجى ان النفس الناطقة عند الفلاسفة غير الروح والروح عندهم بخار

لطيف ينبعث من القلب والمص ذكر خمسة دلايل عقلية على تجرد النفوس
الانسانية واعترض على كل واحد منها ثم ذكر خمسة دلايل نقليه وقال
بعد نقلها واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بين النفس والبدن
لا على تجردها واختلف المنكرون لتجرد النفوس الناطقة فقال ابن الراوندى
ان النفس الناطقة جزء لا يتجزى فى القلب وقال النظام انها جسم لطيف
سار فى البدن سريان ماء الورد فى الورد باقيه من اول العمر الى اخره
لا يتحلل ولا تتبدل فما دامت سارية فى البدن فالبدن حى فاذا فارقت
فالبدن ميت وقيل هى قوة فى الدماغ مبداء الحس والحركة وقيل هى قوة
فى القلب مبداء للحياة فى البدن وقيل النفس ثلث قوى احديها فى الدماغ
وهى النفس الناطقة الحكمية لكونها مبداء العلوم والحكم والثانيه فى القلب
وهى النفس الغضبيه والخوف والفرح والحزن وغيرها وتسمى بالقوة
الحيوانيه والثالثه فى الكبد وهى النفس النباتيه التى هى مبداء التغذى
والنمو والتوليد وتسمى ايضا بالشهوانيه لانها مبداء لجذب الملايم
وقيل النفس هى الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا الصفراء والدم
والبلغم والدم والسوداء وقيل النفس هى المزاج واعتدال الاخلاط
وقيل هى الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وقيل هى الهواء
اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة والمختار عند جمهور المتكلمين
انها الهيكل المحسوس جميع ما ذكر ماخوذ من المواقف وشرحه قال صاحب
المواقف واعلم ان شيئا من ذلك الذى رويناه لم يقم عليه دليل انتهى
وقال المص رح فى تفسير قوله تعالى ويسالونك عن الروح قل الروح من
امر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا هو اشارة الى ان الروح مما لم يمكن

لمعرفة ذاته الا بعوارض تميزه عما يلتبس به فلذلك اقتصر على هذا الجواب
كما اقتصر موسى عليه السلام في جواب وما رب العالمين بذكر بعض صفاته
وفسر المص الروح في هذه الاية بالذي يحيى به بدن الانسان ويدبره وفسر
قوله تعالى من امر ربي بقوله من الابداعيات الكائنة بكن من غير مادة وتولد
من اصل المبحث الخامس في ان النفوس الناطقة حادثة اتفق المليون
عليه اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها انا يدل على ذاته
لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فقال
بعضهم يحدث معه لقوله تعالى بعد بيان كيفية تكون البدن ثم انشاناه
خلقا آخر والمراد بهذه الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم
يحدث قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد
بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب
اما الاية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشاناه جعل النفس متعلقة بالبدن
فلا يمنع ان يحدث النفس قبل البدن واما الحديث فلانه خبر واحد
فدلالة الاية على حدوث النفس مع البدن ظني وثبوتها قطعي ودلالة
الحديث على حدوث النفس قبل البدن قطعي لكن ثبوته ظني فهما متعارضان
لا رجحان لاحدهما على الاخر بل لكل منهما جهة رجحان الكل من المواقف
واما الفلاسفة فقد اختلفوا في حدوثها فذهب ارسطاطاليس
الى ان النفس حادثة وشرط لحدوثها حدوث البدن وذهب من كان
قبله من الفلاسفة مثل افلاطون وغيره الى ان النفس قديمة المبحث
السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبرها وتصرفها فيه
قال الفلاسفة النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة لها لكنها متعلقة

بالبدن

بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام
البدن صالحا لان يتعلق به النفس وقالوا سبب تعلق النفس بالبدن
توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه وهي اي النفس
تتعلق اولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون
من الطف اجزاء الاغذية قال في شمق فان القلب له تجويف في جانبه
الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو
المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق النفس بان سد الاعصاب
يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع السد ولا يبطلها مما يلي جهة
الدماغ وايضا التجارب الطبية يشهد بذلك انتهى ثم ان النفس يفيض
على الروح قوة تسري تلك القوة بسريان الروح الى جميع اجزاء البدن واعماقه
فتثير تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن قوة تليق بذلك العضو
ويكمل بالقوة المثارة نفع ذلك العضو وقال في المواقف وهذا كله
عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى اقول فقول المص بعد
نقل كلمات الفلاسفة باذن الحكيم العليم لعله جمع في الجملة بين الشريعة والفلسفة
فتدبر ثم ان القوى المثارة باسرها تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم
المدركة الى ظاهرة والى باطنة اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس الاول
البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتقاطعان
تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين بعد
التقاطع وادراك البصر المدركات بانعكاس صورة من المرئي الى الحدقة
وانطباعها في جزء منها وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة
الى المرئي الثاني السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ

وسبب ادراك السمع اى القوة السامعة وصول الهوآء المتموج الى الصماخ
الثالث الشم وهو قوة مستودعة فى الزايدتين النابتتين فى مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى وتدرك القوة السامعة الروايح بوصول
الهوآء المتكيف بالرايحة اليها وقيل بوصول الهوآء المختلط باجزاء تحللت
من ذى الرايحة وهذا مستبعد لما سبق الرابع الذوق وهو قوة منبثه
فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم وادراك القوة الذايقه
بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصول المذوق الى العصب بواسطة الرطوبة
بان ينتشر فى الرطوبة اجزاء من ذى الطعم ثم يغوص فى اللسان ففايدة الرطوبة
تسهيل وصول الحامل للطعوم الى القوة الذايقه الخامس اللمس وهو قوة منبثة
فى جميع جلد البدن وادراك القوة اللامسة باتصال الجلد بالملموس واما
القوى المدركة الباطنة فهى خمس ايضا اثنان منها مدركه وثلثه معينه على
الادراك اثنان من الثلثه معينة بالحفظ وواحد منها معينه بالتصرف
فنقول الاولى من الحواس الباطنه الحس المشترك تدرك جميع الصور المنطبعة
فى الحواس الخمس الظاهرة بالتصرف فنقول الاولى من الحواس الباطنه فهولاء
جواسيس للحس المشترك ولاشتراك هذه الحواس فيه يسمى حسا مشتركا والثانيه
الخيال وهى قوة تحفظ مدركات الحس المشترك من صور المحسوسات والثالثه
الواهمة وهى قوة تدرك المعانى الجزيئه كصداقة زيد وعداوة عمرو والرابعه
الحافظه وهى قوة تحفظ ما يدركه الوهم الخامسه المتصرفه وشانها تركيب بعض
ما فى الخيال والحافظة من الصور والمعانى مع بعض وتفريق بعضها عن
بعض وتسمى هذه القوة مفكرة اى استعملها العقل فى مدركاته بضم بعضها
الى البعض وفصله عنه ومتخيله اذا استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا

اى سواء

اى سواء كان محسوسا بالسمع والبصر وغيره من الحواس الخمس الظاهرة ولعل
المراد فى صور المحسوسات المخزونة فى الخيال وفى المواقف ان للدماغ ثلثة بطون
اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما على شكل الدودة
ابتلعه البطنان فالحس المشترك فى مقدم البطن الاول والخيال فى موخره ومحل الواهمه
هو مقدم الثالث ومحل الحافظه موخره ومحل المتخيله هو الدودة الحاصلة
فى وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين ليحذ المحسوسات التى فى احدهما بينهما
والمعانى الجزيئه فى الجانب الاخر فيتصرف التركيب والتفصيل انتهى والدليل على
اختصاص هذه القوى بهذه المواضع انه اذا تطرق آفة الى محل من هذه
المحال اختل فعل القوة المحسوسة بذلك المحل دون فعل غيرها واعلم ان تلك
القوى العشر للنفس الحيوانيه وللنفس الانسانيه قوة اخرى مخصوصه بها تسمى
قوة عقليه وعقلا يدرك النفس بها الكليات ويحكم بينها بالنسبة الايجابيه
والسلبيه ويدرك بها ايضا الجزئيات المجردة وفى حاشية المطول للسيد
الشريف ان حافظ مدركات هذه القوى على ما زعمه الفلاسفه العقل الفعال
واما القوة المحركة فتنقسم الى محركة اختياريه ومحركة طبيعية اما المحركة الاختيا
فهى اما باعثه او فاعلة والثانية القوة المنبثه فى العضلات بها يقدر الحيوان
على تحريك الاعضاء بواسطة قبض الاعضاء وبسطها والقوة الفاعلة
هى المبداء القريب للحركه فان الحركه لها مباد اربعه مرتبه الاول التصور الجزئى
للشئ الملايم او المنافر والثانى شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب
ان كان ذلك الشئ لذيذا او نافعا ويسمى شهوة واما نحو دفع او غلبة ان كان
ذلك الشئ مكروها او ضارا ويسمى غضبا والثالث الارادة او الكراهه وهى
العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل والترك والرابع حركة حاصلة من القوة

المنبثه فی العضلة كذا فی الاصفهانی والاولی أی القوة الباعثه تسمی القوة
الشوقیه والقوة النزوعیة وهی التی تحث النفس علی تحریك الاعضاء فان حملت
علی التحریك بجلب المنافع تسمی القوة الشهوانیه وان حملت علی التحریك لدفع المضار
تسمی القوة الغضبیه واما القوة المحركه الطبیعیه فهی اما لحفظ الشخص او لحفظ
النوع والاول قسمان القسم الاول الغاذیة وهی القوة التی تحیل الغذاء الی
مشاكله الجسم المغتذی لیكون بدلا لما یتحلل عن المغتذی بالحرارة الغریزیة
او الحرارة الحاصلة بالحركات الغذاء ككساء ما به نماء الجسم وقوامه والقسم
الثانی النامیة وهی القوة التی تزید فی الاقطار الثلثه للبدن الی ان یبلغ
الی نهایة مراتب النماء ومقابل النمو الذبول وهو انتقاص البدن فی الاقطار
الثلثة واما السمن فهو الزیادة فی العرض والعمق فقط وانه مخصوص
باللحم وما فی حكمه ولا یكون فی العظم بخلاف النماء فانه زیادة فی جمیع
الاجزاء ومقابل السمن الهزال قال الاصفهانی النامیة والغاذیة یشتركان
فی الفعل فان كلا منهما فعله تحویل الغذاء الی ما یشاكل البدن فان كان التحویل
علی قدر ما یتحلل فهو الغذاء وان كان زایدا فهو النمو والثانیة اعنی القوی
التی اودعت فی البدن لحفظ النوع عن الانقطاع قسمان القسم الاول
مولدة تفصل جزاء من الغذاء بعد الهضم لیصیر مادة لشخص اخر والقسم
الثانی مصورة تحیل تلك المادة فی الرحم وتفیدها الصور والقوی والاشكال
والمقادیر وتخدم القوی الاربع الطبیعیة اربع قوی اخری الجاذبة والهاضمة
والدافعة والماسكة اما الجاذبة فهی التی تجذب الغذاء المحتاج الیه وهی
موجودة فی جمیع الاعضاء واما الهاضمة فهی التی تغیر الغذاء الی ما یصلح ان
یكون جزءا من المغتذی بالفعل واما ما یجعله جزءا بالفعل فهو القوة الغاذیة

كما سبق وللقوة الهاضمة اربع مراتب الاولی فی المعدة وحقیقة الهضم فیها
ان تجعل الغذاء كیلوسا وهو جوهر شبیه بماء الكشك الثخین فی بیاضه
وقوامه ومبداء هذا الهضم فی الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة
تنضج الدمامیل فوق ما تنضجه المطبوخة والثانیه فی الكبد وحقیقة
هذا الهضم فیه ان یصیر الغذاء بعد الانجذاب من المعدة الیه بواسطة
العروق المسماة بماساریقا بحیث یحصل من الكیلوس الاخلاط الاربعة الدم
والصفراء والبلغم والسوداء والثالثه فی العروق فان الاخلاط الاربعة
بعد تولدها فی الكبد تنصب الی العروق النابتة من جانبه المحدب وفی تلك
العروق تنهضم الاخلاط الاربعة انهضاما تاما فوق الانهضام الذی
فی الكبد الرابعة فی الاعضاء بعد ما اندفع الاخلاط من العروق الیها وحقیقة
هذا الهضم ان یصیر الاخلاط بحیث یصلح ان یكون جزءا من العضو ولكل من
مراتب الهضم فضلا لا یصلح ان یصیر جزءا من المغتذی فیحتاج الی دفعه
فللمرتبة الاولی التی فی المعدة الثفل الذی یندفع من طریق الامعاء ویحتاج
الانسان الی اندفاعه كل یوم مرة او مرتین وللمرتبة الرابعة فی الاعضاء
المنی وتمام التفصیل فی شرح المواقف واما القوة الماسكة فهی القوة التی
تمسك المجذوب مقدار ما یفعل فیه الهاضمة واما الدافعة فهی القوة
التی تدفع الفضل وتدفع الغذاء المهیاء الی ذلك العضو وفی المواقف وشرحه
ان اثبات تعدد القوی وتغایرها بالذات علی رای الحكماء مبنی علی اصلهم
من ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ولا جاز ان یستند جمیع الافعال
المذكورة الی قوة واحدة بالذات وقد ثبت ضعف هذا الاصل وفساده
فلا یصح ما بنی علیه من تعدد القوی وتغایرها ثم نقول فی ابطال القوی

سيما القوة المصورة ان من تامل فى عجايب الافعال الحادثة فى النباتات
والحيوانات من الصور والاشكال العجيبة وما يراعى فى خلق الحيوانات
من الحكم والمصالح التى تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول
والافهام وقد بلغ المدون من تلك الحكم والمصالح خمسة الاف وما لا
يعلم منها اكثر مما علم ذلك المتامل ان تلك الافعال لا يصدر الا عن عليم
كامل علمه خبير بباطن الاشياء حكيم متقن افعاله مطابقة للمنافع
ولا يمكن اسناد تلك الافعال الى قوى عديمة الشعور على ان فى الاعتراف
بالفاعل المختار واستناد الاشيا اليه ابتداء فايدة عظيمة هى الاستغناء
عن كثير من امثال هذه التكلفات التى يكذبها العقل الصريح اى الخالص عن
منازعة الوهم ولا يقبلها طبع مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
وهب لنا من لدنك رحمة انك الوهاب انتهى ما فى المواقف وشرحه مختصراً
المبحث السابع فى بقاء النفس بعد فناء البدن اعلم ان فناء النفس بموت
البدن ممكن عندنا ولكنه غير واقع لدلالة الادلة عليه واما الفلاسفة
فقالوا النفس الناطقة لا يقبل الفناء واحتجوا عليه بان النفس غير مادى وكل
ما يقبل العدم فهو مادى وكلتا المقدمتين ممنوعتان الكتاب الثانى فى
الالهيات وفيه ثلثة ابواب الباب الاول فى ذات الله تعالى وفيه ثلاثة فصول
الفصل الاول فى العلم به وفيه ثلثة مباحث المبحث الاول فى ابطال الدور
والتسلسل اما بطلان الدور فلان الدور توقف الشئ على ما يتوقف عليه
وتوقف الشئ الثانى على الاول ان كان بمرتبة يسمى دوراً مصرحا كما اذا
توقف ج على ب وب على ج وان كان بمرتبتين او اكثر يسمى دوراً مضمراً كما اذا
توقف ج على ب وب على د ود على ج ونتيجة هذين القياسين توقف ج

على ج ولا يخفى ان توقف الشئ على نفسه باطل فالدور المستلزم لهذا الباطل
باطل واعلم ان ههنا كما يلزم توقف الشئ على نفسه كذلك يلزم تقدم الشئ
على نفسه لان ج اذا توقف على ب كان ب مقدما على ج ولما توقف ب على
ج كذلك كان ج مقدما على ب فنقول ب مقدم على ج وج مقدم على ب فيلزم
ان ب مقدم على ب وقس عليه الصورة الثانيه واما التسلسل فعلى بطلانه
وجوه ثلثة الوجه الاول برهان التطبيق وهو انه لو وجدت الامور المترتبه
الغير المتناهيه فتوجد فى هذه الامور جملتان احديهما انقص من الاخرى بواحد
من جانب التناهى فيمكن تطبيق احدى الجملتين على الاخرى من طرف التناهى بان
يجعل الجزء الاول من الجملة الناقصة بازاء الجزء الاول من الجملة الزايدة ويجعل
الثانى من الناقصة بازاء الثانى من الزايدة وهكذا فى ساير الاجزاء فان كان
بازاء كل واحد من الجملة الزايدة واحد من الجملة الناقصة يلزم ان يكون الناقص
مساويا للزايد وهو محال وان لم يكن يلزم انقطاع الجملة الناقصة من طرف
اللاتناهى فتكون متناهيا ولما كانت الجملة الزايدة زايدة عليها بواحد كانت
متناهية ايضا لان الزايد على المتناهى بقدر متناه متناه ايضا وهذا باطل
لانه خلاف المفروض لان المفروض عدم تناهى الجملة الزايدة اقول نقرير هذا
البرهان اجمالا انه لو وجد الامور الغير المتناهية لزم وجود جملتين فيها احديهما
انقص من الاخرى ويلزم لوجود هاتين الجملتين امكان تطبيق احديهما على الاخرى
وهو محال لان التطبيق محال لاستلزامه احد المحالين السابقين فامكانه محال
ايضا فيرد عليه انه ان اريد من التطبيق التطبيق فى الخارج فلزوم امكانه
ممنوع لجواز ان يكون تطبيق غير المتناهى على غير المتناهى فى الخارج محالا وان
اريد من التطبيق التطبيق فى العقل بمعنى ملاحظة العقل اجمالا لانطباق احدى

وبعبارة اخرى فلنفرض جملتين
احديهما من معلول معين والجملة الاخرى
من العلول الذى قبله بالعلية ا ح اسمه

الجملتين على الاخرى فاستحالة هذه الملاحظة ممنوعة اذ ملاحظة الانطباق
لا يستلزم المحال اللازم للانطباق بل ملاحظة ذلك المحال والحاصل ان الانطباق
في الواقع يستلزم المحال في الواقع وملاحظة الانطباق يستلزم ملاحظة
المحال اللازم للانطباق وملاحظة المحال ليس بمحال فملاحظة الانطباق ليس
بمحال وكذا امكان هذه الملاحظة ليس بمحال فتامل وانصف الوجه الثاني برهان
التضايف وهو انه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية لكل واحد منها
سابقية بالنظر الى ما بعده ومسبوقية بالنظر الى ما قبله سوى الجزء الذي في
طرف التناهي فان فيه احدهما فقط لان التسلسل ان كان في طرف العلل كان فيه
مسبوقية فقط وان كان من طرف المعلول كان فيه سابقيه فقط فاذا وجد
في كل جزء من الاجزاء الغير المتناهية سوى الجزء الذي في طرف التناهي سابقية
ومسبوقيه يحصل هنا سلسلتان احديهما سلسلة السابقيات وسلسلة المسبوقيات
ولا يخفى ان السابقية والمسبوقية متضايفان لا يجوز انفكاك احدهما عن
الاخر لا بمعنى ان سابقيه لشيء يتضايف مسبوقيته او يجوز ان يكون الشيء
سابقا غير مسبوق كالواجب تعالى وان يكون مسبوقا غير سابق كالمعلول الاخير
بل بمعنى ان سابقية شيء على الاخر يضايف مسبوقية الاخر له وبالعكس
ثم يقال اذا ذهبت سلسلة السابقيات والمسبوقيات وكان التسلسل من جانب
المبدا فالمعلول الاخير له مسبوقية فيتساوى عدد السابقيات والمسبوقيات [بلا سابقية وكل واحد من احاد السلسلة له سابقية ومسبوقية م]
فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقيه بلا سابقيه فيزيد
عدد المسبوقيات بواحد وهو محال لان احد المتضايفين اذا استلزم الاخر
فلا يتصور زيادة سلسلة احد المتضايفين على سلسلة المتضايف الاخر
لئلا يبقى احد المتضايفين بدون الاخر هذا حاصل ما قالوا واقول ان ارادوا

بقولهم

بقولهم يبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية انه يبقى فيه مسبوقية
بلا سابقية يضايفها فهو ممنوع لان مضايف مسبوقية ذلك المعلول
سابقية علته عليه وهي موجودة وان ارادوا بلا سابقية ذلك المعلول
على الاخر فمسلم لكن تلك السابقية ليست بمضايفة لمسبوقية فلم يلزم من
زيادة عدد السابقيات بقاء احد المتضايفين بدون مضايفه الاخر
فلا تكون تلك الزيادة محالا وبالجملة ان تلك الزيادة انما لزم من فرض عدم
التناهي من جانب واحد غير مستلزمة للمحال فلو فرض التناهي من الجانبين
ايضا يلزم تساوي عدد احد المتضايفين للاخر البتة حتى لو زاد عدد
المسبوقيات على عدد السابقيات في صورة التناهي من الجانبين للزم
بقاء احد المتضايفين بدون متضايفه الاخر فلعل ما ذكروه مغلطة
نشات من قياس غير المتناهي فتامل وانصف وعليك باجراء هذا البرهان
على تقدير كون التسلسل في طرف المعلولات وتدبر اعتراضنا عليه ايضا ثم
اعلم ان هذا البرهان على تقدير تسليمه لا يدل على بطلان التسلسل اذا فرض
من طرف العلل والمعلولات جميعا اذ لا يوجد ح مسبوق بلا سابق وسابق بلا
مسبوق ثم ان الفلاسفة اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع في الوجود والترتب
زعما منهم ان برهان التطبيق لا يجري في الامور المتعاقبة لكن الحق عند المتكلمين
انه يكفي في جريانه الترتب فقط لان التطبيق وهمي وهو لا يقتضي الاجتماع في الوجود
الخارجي الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل انه لو ذهبت سلسلة
الممكنات الى غير النهاية ولم ينته الى الواجب فالمجموع من حيث هو المجموع محتاج
الى كل واحد من اجزائه فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى سبب فالمجموع محتاج
الى سبب وذلك السبب اما نفس المجموع او جزئه او خارج عنه والاول باطل

بالبداهة والثاني باطل لانه يستلزم ان يكون الجزء علة لنفسه ولعلله والثالث
يستلزم انتهاء السلسلة وهو خلاف المفروض وبيان ذلك ان السبب الخارج
عن سلسلة الممكنات اما ممكن او واجب والاول باطل لان الماخوذ هو جميع
الممكنات سلسلة واحدة او سلاسل ولا شك ان الموجود الخارج عن جميع
الممكنات ليس بممكن بل واجب لذاته وهو اما في وسط السلسلة او في طرفها
والاول بط لانه يستلزم كون الواجب معلولا لبعض احاد السلسلة فهو
في طرف السلسلة فيلزم تناهيها على تقدير عدم تناهيها وفيه نظر لم لا
يجوز ان لا يكون الواجب طرفا للسلسلة كما انه ليس في وسطها بل يكون سببا
للمجموع الغير المتناهي بدون ان يكون واقعا في نظامها لا بد لنفي ذلك من دليل
قال في شمقف واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات مترتبا عدة
في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة المبحث الثاني في البرهان
على وجود واجب الوجود وفيه مسالك كثيرة والمشهور منها اثنان المسلك الاول
للمتكلمين اعلم ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على وجود الصانع بكل
واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث
وحده او الامكان مع الحدوث شرطا كان الحدوث او شطرا فهذه وجوه اربعة
الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قال في شرح المواقف قيل هذا طريقة الخليل
عليه السلام حيث قال تعالى فلما جن عليه اي ستره بظلامه راى كوكبا قال
هذا ربي وانما قال كذلك لان اباه وقومه كانوا يعبدون الاصنام فاراد ان
ينبههم على ضلالتهم ويرشدهم الى الحق من طريق النظر والاستدلال فقوله
هذا ربي على طريقة حكاية قول خصمه فلما افل اي غاب قال لا احب الافلين
فضلا عن عبادتهم فان الانتقال والاحتجاب بالاستار الجسمانية يقتضي

اذ يكون

ان يكون الوجه الثاني الذي هو الاستدلال بامكان الجواهر مسلك الخليل
عليه السلام ايضا اقول لعل وجه كون الاول طريقته عليه السلام انه بعد
الاطلاع على حدوث الكواكب والقمر والشمس استدل به على ان لها محدثا واجب
الوجود ولذا قال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الآية وتقرير
الاستدلال بحدوث الجواهر ان العالم الجوهري حادث وكل حادث فله محدث
بالبداهة وذلك المحدث لا بد وان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب
لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني الاستدلال بامكان الجواهر
وهو ان العالم الجوهري ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى لانه
اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته وهو موجود دائما واما ممتنعا لذاته وهو معدوم
دائما وكل ممكن فله سبب موجد بالبداهة وذلك السبب الموجد لا بد وان
يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه
الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس واما في الافاق اي خارج
الانفس والاول مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم
لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم
لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال بالبداهة وكذا صدورها
عن مؤثر لا شعور له لانها افعال يعجز العقلاء عن ادراك الحكمة المودعة
فيها والثاني وهو حدوث الاعراض في الافاق مثل ما نشاهد من احوال الافلاك
والكواكب والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن الوجه الرابع
الاستدلال بامكان الاعراض لمحالها وهو ان الاجسام متماثلة متفقة
الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة فكل جسم يمكن له الصفات التي وجدت
في ساير الاجسام فاختصاص كل جسم بما له من الصفات لا بد له من مخصص واجب

لذاته او منتهٍ اليه وهذا ما استدل به موسى عليه السلام حيث قال
ربنا الذى اعطى كل شى خلقه ثم هدى اى اعطاه صورته الخاصة وشكله
المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به اى المعلقة بالشى اقول
ولعل ما حكاه الله تعالى عن خليله عليه السلام فى محاجة نمرود بقوله قال
ابراهيم فان الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب الاية من قبيل
الوجه الرابع المسلك الثانى للفلاسفة وهو ان فى الواقع موجودا مع قطع النظر
عن خصوصيات الموجودات فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المطلوب
وان كان ممكنا كان له سبب موجد واجب لذاته او منته الى واجب لذاته
لبطلان الدور والتسلسل ولبعض المتاخرين مسلك اخر فى اثبات الواجب لا يحتاج
الى ابطال الدور والتسلسل وهو انه لا شك فى وجود ممكن كالمركبات فان استند
الى الواجب لذاته ابتداء وانتهاء فذاك هو المطلوب وان تسلسلت الممكنات
قلنا جميع الممكنات المسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه
الى اجزائه فله علة فهى اما نفس المجموع او جزئه او الخارج عنه والاولان باطلان
كما عرفت فى الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل فتعين ان تكون
العلة خارجة عن السلسلة ولما كان الماخوذ مجموع الممكنات سلسلة واحدة
او سلاسل كما عرفت ههنا ايضا فالخارج عنه واجب لذاته وهو المطلوب
اكثر ما ذكر فى هذا المبحث ماخوذ من شرح المواقف المبحث الثالث فى امكان
معرفة ذاته تعالى مذهب الفلاسفة والامام الغزالى منا ان الطاقة البشرية
لا تفى بمعرفة ذاته تعالى اى كنهه واحتجوا عليه بان معرفة ذاته تعالى اما
بالبداهة او بالنظر وكل واحد منهما بط اما الاول فلان ذاته غير متصور بالبداهة
بالاتفاق واما الثانى فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد او بالرسم

وكل منهما بط اما الحد فلان ذاته تعالى غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون
للمركب والتركيب منتف عنه تعالى واما الرسم فهو لا يفيد الحقيقة ويؤيد
هذه الدعوى انه لما سأل فرعون موسى عليه السلام ٧ بذكر خواصه وصفاته
حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان
حقيقة ذاته تعالى لا يمكن معرفتها وانما يمكن تمييز ذاته بلوازمه الخارجية
ومعنى قوله ان كنتم موقنين ان كنتم موقنين الاشيا محققين لها علمتم ان
هذه الاجرام المحسوسة ممكنة لتركبها وتغير احوالها فلها مبدا واجب لذاته
وخالف المتكلمون الفلاسفة واجابوا عن دليلهم بوجهين الاول منع
انحصار طريق معرفته تعالى فى البداهة والنظر لجواز ان يعرف بالالهام
وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة الثانى معارضة الزامية
وهى ان حقيقته تعالى عند الفلاسفة هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم
بالبداهة والحق ان هذه المعارضة ليست بصواب لان حقيقته تعالى عندهم
هو الوجود الخاص والوجود المعلوم عندهم هو الوجود المطلق العارض للوجود
الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض كذا قاله الاصفهانى
الفصل الثانى فى التنزيهات وفيه خمسة مباحث المبحث الاول ان حقيقته
تعالى لا تماثل غيره اى لا يكون هو تعالى مشاركا لغيره فى تمام الماهية فالمخالفة
بينه وبين ساير الذوات المخصوصة لا لامر زايد عليه وهو مذهب الشيخ
الاشعرى وابى الحسين البصرى فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين انما هى
بالذات وليس بين الحقايق اشتراك الا فى الاسماء والاحكام دون الاجزاء
المقومة وعلى هذا قالوا هو تعالى منزه عن المثل اى المشارك فى تمام الماهية
والند الذى هو المثل المناوى اى المخالف تعالى عن ذلك علوا كبيرا الثانى فى اثبات

٧ عن حقيقته تعالى حيث قال
وما رب العالمين فان السوال بما انما
هو السوال عن الحقيقة اجاب موسى
عليه السلام م

هذا المذهب الحق انه تعالى لو شارك غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين
لاقتضاء الاثنينية ذلك فان المشاركين في تمام الماهية لابد وان يتخالفا
بتعين وتشخص حتى يمتاز به هويتهما ويتعددا ولا شك ان ما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما والتركيب يقتضي الاحتياج
الى الاجزاء والاحتياج يقتضي الامكان والامكان ينافي الوجوب الذاتي كذا
في شرح المواقف قال قدماء المتكلمين وهم المعتزلة ذاته تعالى وحقيقته
تساوي ساير الذوات وانما يمتاز عن ساير الذوات باحوال اربعة الوجوب
والحياة والعلم التام والقدرة التامة هذا عند ابي علي الجبائي واما عند
ابي هاشم فانه تعالى يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة موجبة لهذه
الاربعة وهي الالهية وقالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان
المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في اخص الصفات دون المشاركة في الذات
والحقيقة واحتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره ان ذاته تعالى
تساوي ساير الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
وهذا المعنى مشترك بينه وبين ساير الذوات فيكون ذاته مساويا لساير الذوات
واجيب عنه بان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
وهذا المفهوم يجوز ان يكون امرا عارضا للذات المخصوصة المتخالفة الحقايق
اذ قد ثبت في غير هذا الفن ان عنوان الموضوع اي مفهومه قد يكون عين
حقيقة ما صدق عليه وقد يكون جزء تلك الحقيقة وقد يكون عارضا
لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان فهذه
المغلطة منهم منشأوها عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى
عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع

كذا

كذا في شمقف قال الفلاسفة ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات
ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس بزايد على ذاته بل هو عينه بخلاف
ساير الموجودات فان وجودها زايد على ماهياتها وبطلانه ظاهر لانه يلزم منه
ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات تعالى عن ذلك علوا كبيرا كذا
في المواقف وشرحه ثم قال صاحب المواقف ولم يتحقق هذا النقل منهم بل قد
صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك بين الواجب
والممكن الذي هو الكون في الاعيان زايد على ماهيته بالضرورة وانما هذا الوجود
المشترك مقارن لوجود خاص هو المتحجب بانه هل هو زايد عارض لماهيته تعالى
او ليس بزايد المبحث الثاني في نفي الجسمية عنه تعالى الله تعالى ليس بجسم خلافا
للمجسمة فانهم قالوا انه تعالى جسم حقيقة واختلفوا في كيفيته كما في شرح المواقف
وليس في جهة خلافا للكرامية بفتح الكاف وتشديد الراء على ما في القاموس
وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء فبعضهم قالوا انه تعالى على العرش مماس
للصفحة العليا منه وبعضهم قالوا بانه تعالى محاذ للعرش غير مماس له واستدلوا
بظواهر الادلة المشعرة بالجسمية والجهة واجيب عنه بان الادلة النقلية
لا تعارض القواطع العقلية المنافية للجسمية والجهة بحيث لا يقبل التاويل
وح اما نفوض علم تلك الادلة النقلية الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول
من اوجب الوقف على اسم الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
واما ان نؤول كما هو مذهب المؤولين وقول من عطف قوله والراسخون في العلم
على الله والتاويلات مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء المبحث الثالث
في نفي اتحاده تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره اما نفي الاتحاد فانه لو اتحد الواجب
تعالى لغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد اثنان متميزان لا واحد

وهو بينا في الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا لانه ح ان عدما ووجد
ثالث فليس بمتحدين وان عدم احدهما وبقى الاخر لم يتحقق الاتحاد ايضا ثم ان
الاتحاد هو كون شي واحد بعينه شيئا اخر هذا هو مفهومه الحقيقي كذا في الاصفهاني
قال شارح المواقف في الموقف الثاني ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا اخر من غير
ان يزول عنه شي او ينضم اليه شي آخر انتهى وقول الاصفهاني هذا هو مفهومه
الحقيقي مشعر بان للاتحاد مفهوما اخر مجازيا كانه اشارة الى ما قال شارح المواقف
في ذلك الموضع ايضا ان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على معنيين آخرين الاول
صيرورة شي ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير كما يقال صار الماء هواء
وصار الاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته عن هيولاه الى
الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف واتصف الموصوف بصفة
اخرى هي البياض والمعنى الثاني صيرورة شي شيئا آخر بطريق التركيب اي بطريق
انضمام شي اخر له كما يقال صار التراب طينا بانضمام الماء اليه وتركبه معه
انتهى ومقصود المص نفي الاتحاد بالمعنى الحقيقي وان كان بالمعنيين المجازيين
منفيا عنه تعالى ايضا لكنهما جايزان في غيره تعالى وادعى صاحب المواقف
بداهة بطلان الاتحاد بالمعنى الحقيقي مطلقا اي سواء كان في الواجب
تعالى او في غيره واما نفي حلوله تعالى في غيره فلان الحلول قيام موجود بموجود
اخر على سبيل التبعية وهو ممتنع عليه تعالى وحكى القول بالاتحاد والحلول
عن النصارى وجمع من المتصوفة واما النصارى فقد حكى عنهم انهم قالوا باتحاد
ذات الله تعالى بالمسيح وبحلول ذاته تعالى فيه واما جمع من المتصوفة فقد
حكى عنهم انهم قالوا اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار
الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وهذا

قول بالاتحاد وقالوا ايضا ان الله تعالى يحل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد
والحلول ما ذكرناه فقد بان فساده وان ارادوا به معنى غيره فلا بد من تصويره
اولا حتى يمكن نفيه او اثباته المبحث الرابع في نفي قيام الحادث بمعنى الموجود
بعد العدم بذاته تعالى فمنع قيامه بذاته تعالى جمهور العقلاء ومن ارباب الملل
وغيرهم خلافا للكرامية كذا في شرح المواقف فالعلم والقدرة والارادة موجودة
قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فحاصل مذهبنا في صفات الله
تعالى على ما في شرح المواقف انها على ثلثة اقسام الاول صفة حقيقية محضة
ومعنى كونها حقيقية انها ليست باضافة ومعنى كونها محضة انها خالصة
عن الاضافة اي لا يلحقها اضافة الى المخلوق كالوجود والحياة والثاني
حقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة والثالث اضافة محضة ككونه
تعالى مع العالم ولا يجوز التغير في القسم الاول ويجوز في القسم الثالث واما القسم
الثاني فانه لا يجوز التغير في نفس الصفة ويجوز في تعلقه واحتجت الكرامية
بانه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع
والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القايمة بذاته تعالى واجيب
بان الحادث تعلق تلك الصفات وهذه الامور المذكورة يتوقف عليها التعلق
ولا يتعلق عليها نفس الصفة اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قايم بذاته
تعالى ولا يتوقف على وجود المخاطب بل المتوقف على وجود المخاطب هو تعلقه
وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة كذا في شمقت اقول وهكذا احتجاجهم
وجوابنا في ساير الصفات التي هي ذات اضافة كالقدرة والتكوين المبحث
الخامس اتفق العقلاء على ان الله تعالى لا يتصف بشي من الاعراض المحسوسة بالحس
الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرايحة والالم سواء كان الالم حسيا او عقليا

وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف
ونظايرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى
واما اللذة العقلية فنفاها المليون وجوزها الفلاسفة وقالوا ان من
تصور كمالا فرح به ولا شك ان كماله تعالى اجل الكمالات فلا بُعد من ان يتلذذ
به وفى الاصفهانى والحق ان اللذة والالم من توابع المزاج ولا شك فى
استحالتهما ايضا وفى مقام التنزيه مبحثان اخران ذكر فى شرح المواقف
المبحث الاول انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه
تعالى اما عند المتكلمين فلان الجوهر عندهم هو المتحيز بالذات والله تعالى ليس
بمتحيز واما عند الفلاسفة فلان الجوهر عندهم ماهيته اذا وجدت فى الاعيان
كانت لا فى موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب
نفس ماهيته عندهم فلا يكون جوهرا عندهم واما العرض فلاحتياجه فى
وجوده الى محله والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه المبحث الثانى
فى انه تعالى ليس فى زمان اتفق العقلاء على انه تعالى ليس بزمانى اى ليس واقعا
فى الزمان اى ليس مقدرا به فى ذاته او فى صفاته لان الشئ انما يكون متعلقا
بالزمان اذا كان متغيرا اما عند الفلاسفة فلان الزمان عندهم مقدار امر
متغير وهو حركة محدد الجهات فما ليس بمتغير فى ذاته وصفاته لا يتقدر
بمقدار امر متغير واما ما كان متغيرا فى شئ منهما فان كان تغيره تدريجيا
فتغيره يتقدر بالزمان وان كان تغيره دفعيا فتغيره واقع فى الآن الذى
هو طرف الزمان فما لا تغير له اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده
تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمانى او آنى بمعنى انه واقع
فى احدهما فلا واما عند المتكلمين فلان الزمان عندهم متجدد يقدر به متجدد

فلا يتصور

فلا يتصور فى القديم الذى ليس بمتجدد اصلا ان يقدر بالمتجدد نعم وجوده تعالى
مقارن بالمتجددات مثل ما سبق وليس بمقدر بها فاذا قلنا كان الله موجودا فى
الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع
فى تلك الازمنة اى مقدر بها بل اردنا انه مقارن لها من غير ان يتعلق بها كتعلق
الزمانيات واذا لم يكن سبحانه وتعالى زمانيا لم يكن بالقياس اليه تعالى
ماض وحال ومستقبل الفصل الثانى فى التوحيد احتج الفلاسفة على ان
واجب الوجود واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته تعالى فلو شاركه فى وجوب
الوجود غيره لكان مشاركا له فى ذاته فيمتاز عن الغير بالتعين فيكون الواجب
تعالى ح مركبا من الوجوب والتعين وكل مركب محتاج الى الجزء والجزء غير المركب
وكل محتاج الى الغير ممكن وهذا بناء على مذهبهم من ان وجوب الوجود عين
الذات وهو ممنوع لانه عدمى كما سبق فلا يلزم من انضمامه الى شئ آخر التركيب
اقول اعلم انه لا يلزم من منع الدليل منع المدعى وهو ههنا التوحيد اذ الدليل
ملزوم للمدعى ولا يلزم من فساد الملزوم فساد اللازم واحتج المتكلمون على
نفى الالهين ببرهان التمانع المشار اليه بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما التمانع بان يريد احدهما حركة
جسم فى وقت معين والاخر سكونه فى ذلك الوقت والتالى وهو امكان التمانع
باطل والملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان الحركة والسكون كل منهما امر ممكن
فى نفسه وكذا تعلق الارادة لكل منهما امر ممكن اذ لا تضاد بين الارادتين وهو
ظاهر واما بيان بطلان التالى فلان التمانع بط لانه ح اما يحصل مرادهما فيجتمع
الضدان واما ان لا يحصل مراد كل منهما وهو محال لان الجسم لا يخلو عن الحركة
والسكون معا مع انه يلزم ايضا عجزهما ح واما ان يحصل مراد احدهما دون الاخر

فيلزم عجز الاخر فاذا كان التمانع باطلا كان امكانه باطلا ايضا لان امكان
المحال محال ايضا ويجوز التمسك فى اثبات التوحيد بالدلايل النقليه مثل قوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا هو لان العلم بصحة الدلايل النقليه لا يتوقف على العلم
بان الاله واحد حتى يلزم الدور بل العلم بصحة الدلايل النقلية يتوقف على
العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه
لا على التوحيد فلا يلزم الدور وقال فى شرح المواقف واعلم انه لا يخالف فى
مسئلة التوحيد الا الثنويه دون الوثنيه فانهم لا يقولون بوجود الهين
واجبى الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهيه وان اطلقوا عليها
اسم الالهيه بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملايكة او
الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله
حقيقة بان يشفعوا لهم واما الثنويه فالمانويه والديصانيه منهم
قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر والمجوس
منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون
بيزدان ملكا وباهرمن شيطانا قاتلهم الله الباب الثانى فى صفاته
الثبوتيه وفيه مقدمة ذكرتها من شرح المواقف وفصلان المقدمة فى
ان الله تعالى صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة
مريد بارادة سميع بسمع بصير ببصر حى بحياة وذهب اليه الاشاعرة واستدلوا
على زيادة الصفات بانه لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات
كما ذهب اليه المخالفون لكان العلم نفس القدرة وهو ضرورى البطلان
وكذا الحال فى باقى الصفات وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعه الى نفى
الصفات القديمة الزايدة على الذات وقالوا هو تعالى عالم بالذات وقادر

بالذات

بالذات وكذا ساير الصفات فهم يقولون ان صفاته تعالى عين ذاته فان
قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع بداهة تغاير الصفة
والموصوف قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان
معنى بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا
ليست ذاتك كافيه فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى الانكشاف الى
صفة العلم بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء الى صفة تقوم
به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه تعالى لاجل ذاته وذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال فى ساير الصفات ومرجع كلامهم اذا حقق الى نفى
الصفات مع نتايجها وثمراتها من الذات وحدها اقول اذا كان مرادهم من
كون الصفة عين الذات وهو ما ذكرنا لا يحصل استدلال الاشاعرة بقولهم
لو كان العلم نفس الذات الخ اذ لا يلزم على هذا التحقيق كون العلم نفس القدرة
بل كون مبدايهما واحدا والاشاعرة قالوا صفاته تعالى ليست عين ذاته ولا
غيره فان قلت هذا نفى للنقيضين قلت لم يريدوا بالغيرية انتفاء العينية

وهو امكان الانفكاك فمعنى قولهم لا غيره لا يمكن انفكاك صفاته من ذاته
وذلك بان يكون صفاته ازلية اذ لو كانت حادثة كما زعمت الكرامية
لامكن انفكاك الذات عنها فحاصل مذهب الاشاعرة ان صفاته تعالى قديمة
ممكنة فى انفسها واجبة لذاته تعالى بمعنى ان صفاته مستندة الى ذاته بالايجاب
لا بطريق الاختيار فهو تعالى موجب فى صفاته مختار فى افعاله بعض ما ذكرته
ماخوذ من شرح العقايد للتفتازانى استدلت الفلاسفة بانه لو قامت
الصفات بذاته تعالى لكانت ذاته مقتضيا لها فيكون ذاته تعالى قابلا
وفاعلا معا وهو محال واجيب بمنع الاستحالة واستدلت المعتزلة والشيعه

بانه لوكان للواجب صفات موجودة قايمة بذاته فاما حادثة فيلزم قيام
الحوادث بذاته تعالى وخلوها عنها فى الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء
والنصارى كفرت باثبات ثلثة من القدماء وهى الوجود والعلم والحياة وسموها
الاب والابن وروح القدس فما ظنك لمن اثبت الاكثر والجواب ان كفار النصارى
لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا زعموا انتقال العلم الى بدن عيسى
عليه السلام والاشاعرة لا يقولون كذلك بل يقولون بذات وصفات قائمة
بها قال الخيالى ومن غاية جهلهم اى النصارى جعلوا الذات الواحد ثلثة
صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر القايم بنفسه
وبالاقنوم الصفة وقال الدوانى واعلم ان مسئلة زيادة الصفات
وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد
سمعت بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدم زيادتها
وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فالمراد به هو
ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا ارى باسا فى اعتقاد
احد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة الى هنا كلام الدوانى الفصل
الاول فى الصفات التى يتوقف عليها افعاله تعالى وفيه اربعة مباحث
المبحث الاول فى القدرة قال فى شرح المواقف انه تعالى قادر اى يصح منه ايجاد
العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى
هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على
النظام الواقع من لوازم ذاته ممتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى
المذكور لاعتقادهم انها نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال
التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل فهو

متفق

متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا الى ان المشية الفعل
الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له
فيستحيل الانفكاك بينه تعالى وبين الفعل فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه
ومقدم الثانية ممتنع الصدق لكن الشرطيتين صادقتان فى حق البارى تعالى
انتهى اقول وذلك لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها دليل
المتكلمين هو انه تعالى لوكان موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى بط بالبد
واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث
لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط
الحادث اثر الموجب القديم ايضا فيتوقف هو ايضا على شرط اخر حادث
وح يلزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محالان اقول
لعل هذا دليل تحقيقى بناء على اسناد جميع الاشياء اليه تعالى على ما هو الحق
وذهب اليه الاشاعرة واما الحكماء فهم يمنعون ملازمة هذا الدليل بناء على
انهم لا يسندون اليه تعالى الا العقل الاول ويقولون بقدمه واحتجت الفلاسفة
على ايجابه تعالى بانه تعالى ان استجمع جميع ما لابد منه فى المؤثرية وجب الاثر
لكن المقدم حق وبيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع
للشرايط يكون ذلك الاثر ممكنا واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى
ترجيحا بلا مرجح وهو بط وبيان حقيقة المقدم انه تعالى ان لم يستجمع جميع ما لا
بد منه فى المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع المشروط عند عدم الشرط
والتالى بط واجيب اولا بمنع الملازمة ومنع دليلها الذى هو بطلان الترجيح
بلا مرجح فى ذات الاثر مستندا بان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر بارادته
من غير ترجيح احدهما على الاخر الا ترى ان الجايع يختار احد الرغيفين المتماثلين

من كل الوجوه على الاخر واجيب ثانيا بمنع حقية المقدم ومنع لزوم امتناع
الاثر مستندا بانه يجوز ان يستجمع المؤثر شرايط القدرة للفعل والترك فلا
يمتنع الفعل عنه ولا يستجمع شرايط الفعل بان لم يوجد له تعلق الارادة فى
الازل فلا يجب الفعل فرع قدرته تعالى تعم جميع الممكنات والدليل عليه ان
المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات
الى جميع الممكنات المعدومه على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت
على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم
ليس بشئ وانما هى نفى محض لا امتياز فيه اصلا فلا يتصور فيه اختلاف
فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه فيثبت ان نسبة الذات
الى جميع الممكنات المعدومة على السواء ولما كان المعدوم الممكن شيا وثابتا
عند المعتزلة جاز على قاعدتهم ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة
المتميزة مانعة من تعلق القدرة به كذا فى شمقت واما تقرير اقوال المخالفين
فى هذه المسئلة وهى عموم القدرة فهو ان الفلاسفة قالوا انه تعالى واحد
لا يصدر عنه الا الواحد وهو العقل الاول والكبرى باطلة قد بين بطلانها
فى مواضع لا تحصى وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب
لما نشاهد من ان تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الافلاك والكواكب
واجيب بان الدوران لا يقطع بعلية المدار للداير لتخلف العلية عن الدوران
فى المضافين فان كلا من المضافين كالابوة والبنوة مترتب على الاخر وجودا
وعدما مع ان احدهما ليس بعلة للاخر فتغيرات الافلاك والكواكب وضعها
الله تعالى علامات لخلق الاحوال المتغيره وقالت الثنوية والمجوس انه تعالى
لا يقدر على الشر والا لكان شريرا واجيب بانه ان عنيتم بالشرير خالق الشر

فيلزم الثانى

فيلزم الثانى فانه تعالى خالق للخير والشر وانما لا يطلق عليه لفظ الشرير
لعدم اجازة الشرع واسماء الله تعالى توقيفيه ولان الشرير يوهم ان غالب
افعاله شر وليس كذلك وان عنيتم به معنى آخر فبينوه وقال النظام ومتبعوه
انه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه
لان فعل القبيح مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه
تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه فله ان
يتصرف فيه على اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه تعالى فغايته بته
عدم الفعل بوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفى القدرة عليه
وقال البلخى ومتابعوه انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد اى مقدوره
لان مقدور العبد اما طاعة مشتمله على مصلحة او معصية مشتمله على
مفسده او سفه خال عنهما والكل محال على الله تعالى والجواب ان ما ذكرتموه
من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا بحسب قصدنا
ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه
تعالى مثل فعل العبد مجردا عن هذه الاعتبارات وقال الجبائى وابنه ابو
هاشم ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور
العبد والا لو اراده تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعى
والصارف والجواب ان كراهة العبد انما يستلزم اللاوقوع اذا لم يتعلق
بالفعل ارادة اخرى مستقلة المبحث الثانى فى انه تعالى عالم ويدل عليه وجهان
الاول انه تعالى مختار فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم والثانى ان علمه
تعالى ظاهر لمن تامل فى احوال المخلوقات من العلويات والسفليات واشكال
النباتات سيما لمن تامل فى الحيوانات وفيما هديت اليه لمصالحها ومعايشها

وفيما اعطيت من الالات المناسبه لها وههنا فرعان الاول انه تعالى عالم
بكل المعلومات كما هي اى عالم بالكليات على الوجه الكلي وبالجزئيات على الوجه
الجزئي لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على
السوآء فلما اوجب ذاته تعالى كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي
قالت الفلاسفة انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي مثلا ان يعقل ان كسوفا
يعرض عند حصول القمر في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند
العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول
لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث عند حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك
الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله احتجت الفلاسفة بانه تعالى لو علم
الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير كما لو علم كون زيد في الدار الآن فعند تغير
المعلوم اى عند خروج زيد من الدار ان بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم
يبق العلم الاول لزم التغير في صفاته واجيب بانه عند تغير المعلوم لا يتغير
العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل بل تغير اضافة الصفة
الحقيقية وتعلقها فلا يلزم التغير في الصفة بل في التعلق اقول والمسلمون
يقولون ايضا بعلمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلي ايضا فالجزئيات معلومة
له تعالى بوجهين اذ كل جزئي فله وجه كلي الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير
لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وكذا قدرته لنا ان البداهة يفرق بين قولنا
ذاته وبين قولنا ذاته وبين قولنا انه عالم قادر وايضا علمه تعالى اما اضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة وهو مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة
او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونيه فان افلاطون

ذهب الى ان لكل معلوم مثالا في الخارج قائما بنفسه اذا التفتت اليه النفس
ادركته او صور المعلومات القايمة بذاته تعالى كما هو مذهب ابن سينا ومن
تابعه واياما كان فهو غير ذاته المبحث الثالث في الحياة اتفق جمهور العلماء
على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الفلاسفة وابو الحسين
البصري من المعتزلة الى ان حياته تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة
وذهب الباقون الى ان الحياة عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة المبحث الرابع
في ارادته تعالى اتفق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة
فقال الفلاسفة ارادته تعالى نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية
وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ومنهم صاحب الكشاف
ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل فهو داع الى الايجاد وذلك كما يجده
كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل يوجب الفعل ويسميه
ابو الحسين بالداعية وقال الحسين النجار كونه تعالى مريدا امر عدمي هو عدم
كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي ارادته تعالى في فعل نفسه علمه بما فيه
من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا وابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم والقاضي عبد الجبار انها صفة زايدة على ذاته تعالى مغايرة للعلم
والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص احد الضدين
بالوقوع لا بد له من مرجح وهو ليس نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين
على السواء ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم اى العلم بوقوع شيء من وقت
معين تابع لكون ذلك الشيء بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون
الوقوع تبعا للعلم والا لزم الدور فلا بد من شيء اخر صالح للتخصيص وهو الارادة
فرع ارادته تعالى غير محدثة وقالت المعتزلة ارادة الله تعالى قايمة بذاتها اى

بذات الارادة حادثة لا فى محل وقالت الكرامية هى صفة حادثة يخلقها الله
تعالى لنا ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة فلو كانت ارادته حادثة
احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل الفصل الثانى فى ساير الصفات اى فى
صفات لا يتوقف عليها افعاله تعالى وفيه ستة مباحث المبحث الاول
فى السمع والبصر اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه
فقالت الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى عبارة عن علمه بالمسموعات
والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان
زايدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه سميع
بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة فى العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف
اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس فى العقل ما يصرف
الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما
ايضا بالمسموعات والمبصرات كما هى متعلق علمه تعالى فهى متعلق سمعه وبصره
وهما صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموعات والمبصرات
قال فى شرح المواقف والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما
لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما المبحث الثانى
فى انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وهذا الاجماع من
الانبياء ثبت بالتواتر والمسلمون بعد اتفاقهم على اثبات الكلام له تعالى اختلفوا
فى معناه فذهبت الاشاعرة الى ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت بل هو المعنى
القديم القايم بنفسه تعالى اى بذاته المعبر عنه بالعبارات المختلفة وذهبت
الحنابلة الى ان كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد
بالغوا فى قدمه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف

وذهبت

وذهبت المعتزلة الى ان كلامه تعالى اصوات وحروف ليست بقائمة بذاته
تعالى بل يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبى فهو حادث
وذهبت الكرامية الى كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وهو
حادث فاتفق الفريقان الاولان فى قدم الكلام والاخيران فى حدوثه ولذلك
قال فى شرح المواقف ان فى بحث الكلام قياسين متعارضين احدهما ان كلامه
تعالى صفة له وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فكلامه تعالى قديم
وثانيهما ان كلامه تعالى مولف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وهى
الحروف والاصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق
المسلمون الى اربع فرق ففرقتان منهم وهم الاشاعرة والحنابلة ذهبوا
الى صحة القياس الاول ولما لزمهما دفع معارضة القياس الثانى قدحت الاشاعرة
فى صغراه اى صغرى القياس الثانى وقدحت الحنابلة فى كبراه ففرقتان اخريان
وهما المعتزلة والكرامية ذهبوا الى صحة القياس الثانى ولما لزمهما دفع
معارضة القياس الاول قدحت المعتزلة فى صغراه والكرامية فى كبراه
قال شارح المواقف واعلم ان للمصنف يريد صاحب المواقف مقالة فى تحقيق كلام
الله تعالى ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة
اخرى على الامر القايم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال كلامه تعالى هو المعنى
النفسى فهم اصحابه منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده
واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى
صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه وانها ليست كلامه تعالى حقيقة
وهو الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر
كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى

حقيقة وكعدم طلب المعارضة لكلام الله تعالى الحقيقي وكعدم كون المقروء
والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة فوجب حمل لفظ المعنى في قول الشيخ كلام الله
تعالى هو المعنى النفسي على الاحتمال الثاني وهو الامر القايم بالغير فيكون الكلام
النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما بذات الله تعالى وهو مكتوب
في المصاحف مقرو بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة
والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فكيف
تكون قديمة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة
الالة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث
دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا
لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيقته انتهى ما قاله شارح
المواقف نقلا عن المص ثم قال الشارح ولا شبهة في ان ما ذكره المص اقرب الى الاحكام
الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول والحاصل ان كلامه تعالى هو العبارات
المنظومة كما هو مذهب السلف على ما صرح به في اوايل شرح المواقف ثم ان
كلامه تعالى مغاير لعلمه وارادته لانه قد يخالفهما فانه تعالى امر ابا لهب
بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه قال المص والاطناب
في ذلك اي في الكلام كما اطنب فيه الاخرون قليل الجدوى فان كنه ذاته
وصفاته محجوب عن نظر العقول فرع خبر الله صدق لان الكذب نقص والنقص
على الله محال المبحث الثالث في البقاء اثبته الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه
وجمهور معتزلة بغداد وهو صفة وجودية زايدة على الوجود ويفسرونه
اي البقاء تارة باستمرار الوجود وتارة بانه معنى زايد يعلل به الوجود في
الزمان الثاني كذا في شرح المواقف وقالوا ان البقاء غير الوجود في الزمان

الثاني واستدلوا على كون البقاء شيئا موجودا زايدا على الوجود بان الوجود
في الحوادث قد يتحقق بدون البقاء كما في اول الحدوث ثم يعرض للوجود صفة
هي البقاء ولما ثبت كون البقاء وجوديا زايدا على الوجود في الحوادث يقاس
عليه بقاء الواجب تعالى اقول وانت تعلم ان دليلهم انما يدل على كون البقاء
امرا مغايرا للوجود بدلالة الانفكاك ولا يدل على كونه شيئا موجودا اذ يجوز
ان يكون امرا معنويا غير موجود في الخارج اذ كم من امر معنوي يعرض لشيء بعد ان
لم يكن كما ثبت له تعالى معيته للعالم بعد ان لم تكن مع ان المعية امر معنوي
بالاتفاق ونفى كون البقاء صفة موجودة زايدة على الوجود القاضي ابو بكر
وامام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو
نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زايد عليه كذا في شرح المواقف ولعل مرادهم
ان البقاء هو كون الوجود في الزمان الثاني وهذا الكون امر اعتباري ولا يعد
الامر الاعتباري زايدا في الخارج على الامر المتصف به وان كان مغايرا له في
التعقل لعدم المغايرة في الخارج اذ المغايرة في الخارج يتوقف على وجود المتغايرين
في الخارج فمرادهم من الزيادة في الخارج واما الزيادة في التعقل فلا سبيل الى
انكاره ثم اقول مراد الفريق الثاني من البقاء في قولهم البقاء هو نفس الوجود
في الزمان الثاني هو بقاء الحوادث واما بقاء الواجب تعالى فهو على ما حققه
المص بمعنى امتناع عدمه قال المص في تحقيق هذه المسئلة اعلم ان المعقول
من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة
وجودها لاكثر من زمان واحد وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان
من المعاني العقلية الكثيرة التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريق الثاني
على نفي وجود البقاء في الخارج بحث المخر في المقدم بان البقاء لو كان موجودا

المنفية الزيادة م

فى الخارج لكان باقيا ببقاء موجود فى الخارج ولزم التسلسل فى الامور الموجودة
فى الخارج بحث آخر فى القدم زدته من شرح المواقف اتفق الجمهور على انه تعالى
قديم بنفسه لا بقدم وجودى زايد على ذاته قال ابن سعيد من الاشاعرة انه
تعالى قديم بقدم وجودى زايد على ذاته ودليله على كونه صفة موجودة مثل
ما مر من دليل الاشعرى فى البقاء وتصويره هنا ان يقال القديم قد يطلق على
المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد والجسم لا يوصف بهذا القدم فى
اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا
زايدا على الذات والوجود ولا يقاس عليه القدم الذى هو التقدم بلا نهاية
ولا يخفى ان قدمه تعالى انه لا اول له وهو مفهوم سلبى ليس بموجود فى الخارج
المبحث الرابع فى صفات آخر اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعرى وهى الاستواء
لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد لقوله تعالى يد الله فوق ايديهم
والوجه لقوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين لقوله تعالى ولتصنع على عينى
والباقون اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء
قال فى الكشاف الاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره
اذا قام واعتدل اقول ولما لم يكن حمله على حقيقته فى حقه تعالى قال الشيخ انه
صفة بلا كيف واوله الباقون بالاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود
وبالعين البصر قال المص والاولى اتباع السلف فى الايمان بمثل هذه الاشياء
ورد علمه الى الله تعالى بعد نفى ما يقتضى التشبيه والتجسيم عنه تعالى اقول ان
حاصل الرد اليه تعالى التوقف على الحكم بانها صفات زايدة على الذات غير الصفات
المذكورة او مؤلة بما ذكروه لكن المفهوم صريحا من شرح المواقف ان مذهب
السلف فى اليد والوجه انهما صفتان زايدتان على الذات وعلى ساير الصفات

وهو مذهب

وهو مذهب الاشعرى بحث آخر زدته من شرح المواقف قيل الجنب فى قوله تعالى
يا حسرتا على ما فرطت فى جنب صفة زايدة وقيل المراد فى امر الله واراد الجناب
اى الحرم وتاويل الاصبع فى قوله عليه السلام ان قلب المومن بين اصبعين من
اصابع الرحمن كتاويل اليد واما اليمين فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه
فتاويله بالقدرة التامة ظاهر واما ما ورد فى الاحاديث انه تعالى ضحك
حتى بدت نواجذه فيمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مؤول
بظهور تباشير الجنة وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا
منه قال فى شرح المواقف ومن كان له رسوخ قدم فى علم البيان حمل اكثر ما ذكر
من الايات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية
وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته
فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها انتهى المبحث الخامس فى التكوين
قال بعض الحنفية منهم ابو منصور الماتريدى التكوين صفة قديمة زايدة على
السبع المشهورة اخذا بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
فقد جعل الله قوله للشى كن مقدما على كونه الحادث اعنى وجوده والمراد بان
يقول له كن تعلق التكوين ومعنى التكوين مبدا اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود فاذا تعلق التكوين بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة
تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك ومرجع الكل الى التكوين وانما يتعدد هذه
الاسما بتعدد التعلقات اقول فظهر ان الشيخ ابو منصور يؤول القول بكن بتعلق
التكوين فالمعنى انما امره اذا اراد شيئا ان يتعلق به تكوينه فيكون والمحققون
من المتكلمين على ان التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية ونظيره
كون الصانع تعالى قبل كل شى ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا

فقالوا التكوين تعلق القدرة والارادة بالاشيا وقالوا الدليل انما يقوم على
ان للتخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغيرها مبدا حاصلا فى الازل ولا
يدل على ان ذلك المبدا صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان قلت القدرة
نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء صالحة لكونها مبدا لكل من
الجانبين فكيف يترجح كونها مبدا لاحد الجانبين قلت نعم لكن مع انضمام
الارادة يتخصص احد الجانبين قال الاصفهانى والحق ان القدرة والارادة
مجموعتين هما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة الى اثبات صفة اخرى
تسمى بالتكوين وقالوا اى مثبتوا التكوين ان التكوين غير القدرة لان القدرة
اثرها صحة الشئ اى امكانه والصحة لا يستلزم الكون اى الوجود فلا يكون
الكون اثرا للقدرة بل اثرا للتكوين فثبت المغايرة بينهما واجيب بان اثر القدرة
الكون لا الامكان لان الامكان مقتضى ذات الممكن وما كان ذاتيا للشئ لا يكون
عن الغير ولان الامكان علة لكون الشئ مقدورا فيقال هذا مقدور لانه ممكن
وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فثبت ان الامكان يعتبر متقدما على
تعلق القدرة فلا يكون اثرا للقدرة فانما يؤثر القدرة فى الكون غاية ما فى
الباب ان تاثير القدرة مشروط بتعلق الارادة والحاصل ان كلا من الفعل
والترك يصلح للقدرة ويحتاج صدور احدهما بعينه الى مخصص هو تعلق
الارادة بذلك فلا حاجة الى مبدا غير القدرة المبحث السادس فى انه تعالى
يصح ان يرى فى الاخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر المرئى
خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئى فى العين او اتصال شعاع خارج
من العين الى المرئى وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم
جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى فى الجهة والمكان

والله تعالى

والله تعالى منزه عن الجهة والمكان واستدل اصحابنا على جواز الرؤية
بسوال موسى عليه السلام الرؤية فلو كان الرؤية محالا كان سواله جهلا
او عبثا وبان الله تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن فكذا
المعلق به واستدل منكروا الرؤية بقوله تعالى لا تدركه الابصار وبقوله
تعالى لن ترانى يا موسى واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان المراد عموم السلب
وهو السلب الكلى اذ يجوز ان يراد سلب العموم وهو ما سماه المنطقيون رفعا
للايجاب الكلى ولو سلم عموم السلب فلم لا يجوز ان يراد نفى الرؤية على سبيل الاحاطة
لا نفى الرؤية مطلقا واجيب عن الثانى بان لن لتاكيد النفى لا للتابيد واستدل
اصحابنا على وقوع الرؤية بالفعل فى الاخرة بمثل قوله عليه السلام ستروون
ربكم قال شارح المواقف وهل يجوز ان يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه
لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة الباب الثالث فى افعاله
تعالى وفيه ست مسايل المسئلة الاولى فى افعال العباد قال الشيخ ابو الحسن
الاشعرى ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا
تاثير لقدرة العبد اصلا لا فى ذات الفعل ولا فى صفاته مثل كونه طاعة
او معصية بل الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم عزمه على الفعل
ان يخلق الله قدرة ذلك الفعل ويخلق الفعل ايضا مع القدرة لان الاستطاعة
اى القدرة مع الفعل عند الاشاعرة فصرف الارادة جعلها متعلقة بالفعل
فاذا صرف العبد ارادته بفعل يصير ذلك الصرف سببا لصرف قدرته لذلك
الفعل كذا يفهم من كلمات الخيالى وظهر منه ان صرف القدرة لم تقع فى
العبد ابتداء بل كان صرف العبد ارادته سببا لذلك وظهر منه ايضا ان
فعل العبد مخلوق لله تعالى ومنسوب للعبد لان كسب العبد هو تصميم عزمه

على الفعل وهو جعل ارادته متعلقة به اى بالفعل على ماهو المفهوم صريحا من
كلمات الاصفهانى وقال شارح المواقف المراد بكسب العبد مقارنته لقدرته
وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل فى وجود الفعل سوى كونه
محلا له اقول هذا مناف ظاهرا لما فهم من الاصفهانى تامل وفى هذه المسئلة
اقوال اخر تقريرها على ما قال الخيالى ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله
تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية فانهم قالوا
لا قدرة للعبد اصلا لا بطريق التأثير ولا بطريق الكسب بل العبد بمنزلة
الجمادات المتحركة بالقواسر ولعلهم ارادوا بقولهم ولا بطريق الكسب لا بطريق
المقارنة اى ليس للعبد قدرة مقارنة للفعل بلا تأثير ايضا لان معنى الكسب
على ما فى شرح المواقف مقارنة فعل العبد لقدرته وارادته من غير ان يكون
هناك تأثير فى العبد كما سبق او المؤثر قدرة الله تعالى بمقارنة قدرة العبد
بلا تأثير بل جرى عادته تعالى على خلق قدرة الفعل فى العبد مع خلق الفعل
عند صرف العبد ارادته للفعل وهو مذهب الاشعرى او المؤثر قدرة العبد فقط
بلا ايجاب بل باختياره وهو مذهب جمهور المعتزلة او بالايجاب وامتناع
التخلف وهو مذهب الفلاسفة وامام الحرمين منا وابى الحسين البصرى من
المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى يوجد فى العبد قدرة اذا قارنت حصول
الشرايط وارتفاع الموانع ثم ان تلك القدرة توجب الفعل كذا فى شرح المواقف
ولعل من شرايط ايجادها ارادة العبد الفعل او المؤثر مجموع القدرتين على
ان يؤثرا فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ وهو جوز اجتماع مؤثرين
على اثر واحد او على ان يؤثر قدرة العبد فى وصفه بان يجعله موصوفا بمثل
كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضى ابو بكر واعلم ان اصحابنا لما

وجدوا التفرقة بديهية بين ما نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما
نحسه من حركات الجمادات فانهم علموا بالبداهة ان للاختيار مدخلا فى الاول
دون الثانى ومنعهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق اى منشئ عن
اضافة الفعل الى اختيار العبد على طريق التأثير جمعوا بين الامرين وقالوا
الافعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد على معنى انه الله تعالى اجرى عادته
بان العبد اذا صمم العزم على الفعل يخلقه وعلى هذا يكون العبد كالموجد
لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف فى التكليف قال المص وهذا ايضا
مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل
للعبد اصلا اقول وذلك لانه لم يبق لان ينسب الى العبد الا اختياره وهو تصميم
عزمه على الفعل لان الفعل مخلوق لله تعالى وقد عرفت فيما سبق ان قدرة
العبد ايضا مخلوقة له تعالى فاذا كان اختيار العبد ايضا مخلوقا له تعالى
لم يبق للعبد مدخل فكان حاصل الامر الجبر قال المص ولصعوبة هذا المقام
اى مسئلة خلق الاعمال انكر السلف على المناظرين فى هذا الباب لانه بحسب
الغالب يؤدى المناظرة فيه الى رفع الامر والنهى ان لم يجعل للعبد مدخل اصلا
فى فعله والى الشرك ان جعل العباد خالقا لافعالهم قال الاصفهانى قول
اهل التحقيق فى هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين فهذا هو
الحق وتحقيقه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة فى العبد ويجعلهما
بحيث لهما مدخل اى تأثير فى الفعل لا بان تكون للقدرة والارادة لذاتيهما
مدخل فى الفعل بل وجود مدخلهما فى الفعل اى تأثيرهما فيه انما هو بخلق
الله تعالى اياهما على هذا الوجه وبعد ان يوجد الله تعالى القدرة والارادة
على هذا الوجه فى العبد يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات بخلق الله تعالى

اما هما على هذا الوجه بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا بان
تكون الوسايط والاسباب لذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل في وجود المسببات
بل بان خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل فيكون الافعال الاختيارية المنسوبة
الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى وجعلها
بحيث لها مدخل في الفعل اقول لعل حاصله ان المؤثر اولا في فعل العبد قدرة
العبد واختياره ولما كان نفس القدرة والاختيار وتاثيرهما مخلوقا له تعالى
اولا كان الفعل الحاصل بهما مخلوقا له بالواسطة فلان المؤثر في الفعل قدرة
العبد واختياره لا جبر ولان قدرته واختياره وتاثيرهما مخلوقا له تعالى
لا تفويض ثم قال الاصفهاني والاولى ان يسلك في هذا المقام طريقة السلف
وترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى تتمة اعلم ان المعتزلة لما
اسندوا افعال العباد اليهم ورووا ان بعض افعالهم كحركة اليد يوجب فعلا
آخر كحركة المفتاح سواء تعلق بالفعل الثاني قصد من الفاعل اولا بل لو قصد
عدم وقوع الفعل الثاني لا يؤثر قصده فيه فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتب
الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لان تاثير القدرة في شيء ابتداء يتوقف على القصد
والفعل المترتب لا يتوقف على القصد كما عرفت فاضطروا الى القول بالتوليد
وهو اي التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان
الحركة الاولى وجبت الحركة الثانية سواء قصد الثانية او لم يقصد وكما يتولد
من الضرب الالم في المضروب ومن كسر الزجاجة الانكسار فيها ومن القتل في المقتول
ومن العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة وقالوا ان كان الفعل صادرا من الفاعل
لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد والجواب ان التولد
بالتوليد يتوقف على استناد افعال العباد الى العباد وهو باطل بل جميع الاشياء

مخلوق لله تعالى سواء كان افعال العباد او ما زعموه متولدا من افعال العباد
او غيره الا ان افعال العباد شرط عادي لخلق الله تعالى الافعال التي زعموها
متولدات كما ان صرف العباد ارادتهم شرط عادي لخلق الله تعالى افعالهم وقدرتهم
لذلك الافعال مقارنة بها وانما قلنا مقارنة بها لما سبق من ان الاستطاعة
مع الفعل عندنا ثم ان بعض المعتزلة منعوا ثبوت التوليد لفعله تعالى وقالوا
جميع افعاله بالمباشرة وجوزه بعضهم وقالوا يشهد به الحس في حركة الاغصان
والاوراق بحركة الرياح او حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة وحركة
الاغصان والاوراق متولدة من حركة الرياح والجواب ان ترتب فعل على آخر لا
يستلزم ان يكون الفعل الاخر سببا للمترتب لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله
تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة كل ما ذكر ماخوذ من شرح المواقف
المسئلة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات ام لا فذهب
الاشاعرة الى انه تعالى مريد للكاينات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة
والعصيان وغير مريد لما لا يكون والارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله وقوعه
يريده وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهبت المعتزلة
الى انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للخير والايمان والطاعة و
وقعت او لا ولا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت او لا قال في شرح
المواقف في بيان مذهب الاعتزال تفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد
الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه اي يكره وقوعه ويريد تركه
والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه اي يكره وقوعه ولا
يريد تركه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة لنا
ان الله تعالى خالق الاشياء كلها باختياره وخالق الشيء باختياره يكون مريدا له

هذا دليل انه تعالى مريد للكائنات واما دليل انه غير مريد لما لا يكون فلانه
تعالى علم من الكافر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه لامتناع ان ينقلب
علمه تعالى جهلا والله تعالى عالم بامتناع ايمانه والعالم باستحالة الشىء لا يريده
بالضرورة احتجت المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصى بوجهين الاول
انه تعالى لو كان مريدا للكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده
يعد عند العقلاء سفيها اجيب بان الامر بخلاف ما يريده انما يعد سفها
لو كان فائدة الامر منحصرا فى ايقاع المامور به وليس كذلك اذ يجوز ان يكون فائدة
الامر اظهار عصيان المامور وتوضيحه انه تعالى لما علم من الكافر الكفر اراد
الكفر منه لكن امره بالايمان ليظهر عصيانه نظيره لو ادعى السيد عصيان
عبده وانكره الحاضرون فانه السيد يامر عبده بشىء ولا يريد فعله ليظهر
عصيانه الثانى ان الكفر لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضا به منا
والتالى بط لان الرضا بالكفر كفر واجيب عنه بانا لا نسلم انه لو كان مرادا لكان
قضاء بل لو كان مرادا لكان مقضيا لان قضاءه تعالى هو ارادته الازلية
والرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضى تتمة فى القضاء والقدر قال
شارح المواقف اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال اقول اى فى الاوقات الاتية
وهو ظرف لقوله هى عليه يعنى ان القضاء هو التعلق الارادة على ما صرح
به المص فى تفسيره وقدره ايجاده الاشياء على وجه مخصوص وتقدير
معين اى تحديد معين فى ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء
عبارة عن علمه تعالى بكيفيات ينبغى ان يوجد الموجودات على تلك الكيفيات
ويعنون بهذه الكيفيات احسن النظام واكمل الانتظام وهو اى علمه تعالى

بهذه

بهذه الكيفيات هو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجود
على احسن الوجوه والقدر عندهم عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود
الخارجى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء انتهى فاللازم من كلماتهم
هذه ان القضاء انما يتعلق اولا بالخير ولذا قالوا الموجود اما خير محض كالعقول
والافلاك واما خير كثير يتبعه شر قليل والمقضى بالذات هو الخير الكثير
واما الشر القليل فمقضى بالتبع قال فى شرح المواقف فى بيان مذهب الفلاسفة
وانما التزم فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة
او لئلا يتألم به سائح فى البر والبحر المسئلة الثالثة فى الحسن والقبح لا قبح عقلا
وشرعا فى شىء من الاشياء من حيث كونه مخلوقا لله تعالى سواء كان افعال
العباد اولا لانه مالك الامور كلها يفعل ما يشاء واما افعال العباد من حيث
كونها مكسوبا للعباد فقد يتصف بالحسن والقبح الشرعيين هذا عند الاشاعرة
واما المعتزلة فقد قالوا القبيح قبيح فى نفسه فيقبح من الله كما يقبح منا
وكذا الحسن وقد يدركان بالعقل فوقع الاختلاف بين الفريقين فى ان العقل
هل له حكم فى حسن الافعال وقبحها ام لا بل الحاكم بهما الشرع فقط وتفصيل
المقام على ما فى شرح المواقف ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان
على ثلثة معان الاول كون الفعل صفة كمال وكونه صفة نقصان كالجهل
ولا نزاع بين الفريقين فى ان الحسن والقبح فى هذا المعنى يدركان بالعقل
فان العقل يحكم بان العلم حسن والجهل قبيح ولا يتوقف على حكم الشرع بالحسن
والقبح فيهما والمعنى الثانى كون الفعل ملايما للغرض ومنافرا له فما وافق الغرض
كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا قبيحا وقد

يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه
مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا قبيحا ولا
نزاع فى ان الحسن والقبح بهذا المعنى ايضا عقلى اى يدركان بالعقل لكن هذا
المعنى يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم
ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم والمعنى الثالث كون الفعل متعلق
المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا وهذا
المعنى الثالث هو محل النزاع فالحسن والقبح بهذا المعنى عند الاشعرى شرعى
وذلك لانهما لا يكونان لذات الفعل وليس للفعل صفة لاجلها يكون حسنا
وقبيحا بهذا المعنى الثالث حتى يدرك العقل بانه الحسن والقبح ويحكم بالحسن
والقبح بل كل ما امر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح حتى
لو عكس الامر لانعكس الحال وقالت المعتزلة للفعل فى نفسه اى مع قطع النظر
عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة
مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة المقتضية لهما
هو ذات الفعل عند جمهور المتقدمين منهم وقال الجبائى منهم ليس حسن
الافعال وقبحها لذواتها ولا لصفات حقيقية لها بل لوجوه واعتبارات
واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما فى لطم اليتيم للتاديب او
للظلم ثم ان المعتزلة قالوا ان من الحسن والقبح ما يدركه العقل ضرورة من غير
نظر واستدلال كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنهما ما يدركه
العقل بالنظر والاستدلال كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ومنهما
ما لا يدركه العقل لا بالضرورة ولا بالاستدلال كحسن صوم اخر رمضان وقبح
صوم اول شوال لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة او مقبحة

فادراكه

فادراكه الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره
ونهيه وللماتريديه موافقة للمعتزلة فى ان حسن بعض الافعال وقبحها يكونان
لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا كما يعرفان شرعا وتمام البحث فى
التوضيح المسئلة الرابعة فى انه تعالى لا يجب عليه شئ قال فى شرح المواقف اعلم
ان الامة قد اجتمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما
الاشاعرة فقد قالوا كذلك من جهة انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه
فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فقد قالوا كذلك من
جهة ان كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه وكل ما يجب عليه يفعله ومبنى ذلك
انهم يجعلون العقل حاكما بقبح بعض الافعال منه وبوجوب بعضها عليه وهذا
باطل لانه تعالى يفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه لانه لو وجب
عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل
بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لذاته
مستكملا بفعل ذلك الشئ وذلك لانه تعالى يخلص بفعل ذلك الشئ من المذمة
وقس عليه الاستقباح ثم ان المعتزلة اوجبوا عليه امورا خمسة الاول اللطف
وهو عندهم ان يفعل الله تعالى ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
ولا ينتهى الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فيقولون بعثة الانبياء واجبة عليه
تعالى لانها لطف اى مقرب للعبد الى الطاعة وكل ما هو لطف فهو واجب
عليه تعالى فنقول هذا الدليل منقوض بامور لا تحصى منها انه يلزم ان
يجب عليه تعالى ان يبعث فى كل عصر نبيا وان يجعل فى كل بلد معصوما يامر
بالمعروف وينهى عن المنكر وان يجعل جميع الحكام عادلين متقين وذلك
لانه لا شك ان هذه الاشياء لطف وكل لطف واجب عليه تعالى عندهم الثانى

الثواب على الطاعة وهو اى الثواب كما قاله الاصفهانى نفع مستحق مقترن
بالتعظيم والاجلال فقالوا العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته
والاخلال بما استحقه العبد قبيح فالاتيان به واجب والجواب ان العبد لا يستحق
بطاعته ثوابا لان طاعته لا يكافى النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجرة
قبل العمل الثالث العقاب على الكباير قبل التوبة فان فى تركه التسوية بين المطيع
والعاصى وهو القبيح وفيه ايضا اذن للعصاة بالمعصية والجواب انا لا نسلم
الاذن فان رجحان ظن العقاب يكفى فى المنع عن المعصية الرابع ان يفعل
الاصلح للعبد قال الدوانى ذهب معتزلة بغداد الى وجوب ما هو الاصلح
للعبد فى الدين والدنيا على الله تعالى وذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح
فى الدين فقط فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة
ان لا يخلق مع انه مخلوق حكاية لطيفة قال الاشعرى لاستاذه ابى على الجبائى
ما تقول فى ثلثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى المعصية ومات
احدهم صغيرا فقال الجبائى يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثانى بالنار والثالث
لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعرى فان قال الثالث هلا عمرتنى فاصلح فادخل
الجنة كما دخلها اخى المومن قال الجبائى يقول الرب تعالى كنت اعلم منك انك
لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال الاشعرى فان قال الثانى
يا رب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخى الصغير فبهت
الجبائى فترك الاشعرى مذهبه ورجع الى مذهب الحق الذى كان عليه السلف
الصالح ثم اشتغل بهدم قواعد المعتزلة الخامس العوض على الآلام وهو
اى العوض معرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال فانهم
قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد لم يجب على الله

عوضه وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله تعالى وجب العوض عليه
وان كان من مكلف آخر فان كان للمولم حسنات اخذ من حسناته واعطى للمجنى
عليه عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله تعالى اما صرف المولم
عن ايلامه او تعويض المجنى عليه من عنده تعالى بما يوازى ايلامه المسئلة
الخامسة فى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض والعلل الغائية
واليه ذهبت الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشىء من الاغراض
والعلل الغائيه وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها بالاغراض
وقال اكثر الفقهاء لا يجب التعليل بالغرض لكن افعاله تعالى تابعة لمصالح
العباد تفضلا واحسانا احتجت الاشاعرة ان كل من كان يفعل لغرض كان
مستكملا بفعل ذلك الشىء والمستكمل بغيره ناقص لا يقال غرضه تعالى من
افعاله تحصيل مصالح العباد لا تحصيل مصلحة نفسه تعالى لانا نقول
ان كان تحصيل مصالح العباد اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه لزم الاستكمال
وان لم يكن اولى بل مساويا او مرجوحا لا يصلح ان يكون غرضا بالضرورة احتجت
المعتزلة بان الفعل الخالى عن الغرض عبث والعبث قبيح بالضرورة فيجب تنزيهه
تعالى عنه قال شارح المواقف قد يقال فى الجواب عن المعتزلة ان العبث
ما كان خاليا عن الفوايد والمنافع وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح
لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكن تلك المصالح ليست اسبابا باعثة على اقدامه
وعللا مقتضيه لفاعليته بل هى غايات ومنافع لافعاله وما ورد من
الظواهر الدالة على تعليل افعاله بالاغراض فهو محمول على الغاية والمنفعة
دون الغرض والعلة الغائيه المسئلة السادسة فيما يتعلق بتكليفه تعالى
عباده قالت المعتزلة الغرض من التكليف تعريض العبد لاستحقاق الثواب

والتعظيم اى تقريب العبد اليه اذ بالجرى على مقتضى التكليف يستحق العبد
الثواب ولما توقف الجرى على مقتضى التكليف متوقفا على وقوع التكليف
كان التكليف تقريبا للعبد الى الاستحقاق واستدلوا على ذلك بان تعظيم
العبد واعطآئه الثواب بدون استحقاقه قبيح واجيب عنه بان هذا مبنى
على القول بالقبح فى افعاله تعالى وذلك باطل عندنا بل اى شئ ينسب اليه تعالى
فهو حسن وقالت الاشاعرة فايدة التكليف ان يحصل التميز للخلايق بين السعيد
يحصل
فى الازل والشقى فيه اى بين من تعلقت ارادته تعالى فى الازل بشقاوته وبين
من تعلقت ارادته تعالى فى الازل بسعادته فان من خلقه الله تعالى سعيدا
يجرى بمقتضى التكليف فيعلم انه سعيد ومن خلقه شقيا يخالف مقتضى التكليف
فيعلم انه شقى وحكمه تعالى لا يسأل لميته ولا يسأل عليه ويعترض هو تعالى على
عباده ولا يعترض عليه ويسأل ولا يسئل كما قال لا يسأل عما يفعل وهم
يسألون واعلم انه لما تمت مباحث الالهيات من الطوالع ورايت فى الهيات المواقف
وشرحه شريفة خلى عنها الطوالع اردت ان الحقها بكتابى هذا تكثيرا للفايدة
ونصحا للطلبة المبحث الاول فى امور وقع الاختلاف فيها بيننا وبين المعتزلة
الاول الطبع والختم والاكنة ونحوها مما وقع فى القرآن فى قوله تعالى بل طبع
الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله ختم الله على قلوبهم وقوله
انا جعلنا على قلوبهم اكنة طبع الله عليه كمنع ختم والختم على الشئ ضرب
الخاتم عليه والاكنة الاغطية جمع كنان وهو ما يستر الشئ فذهب اهل الحق
الى ان هذه الامور عبارة عن خلق الضلال فى القلوب والمعتزلة اولوها
بوجوه الاول ان المراد منها سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها
اكنة كما فى قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم اناثا

وهذا التاويل

وهذا التاويل لاوايل المعتزلة الثانى ان المراد وسم الله على قلوب الكفار
بعلامات تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر عن المؤمن وهذا التاويل للجبائى
وابنه ومن تابعهما الثالث ان المراد منع الله تعالى منهم اللطف المقرب
الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه تعالى ان اللطف لا ينفعهم ولا يؤثر
فيهم وهذا التاويل لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة وانما اضطروا
الى التاويل فى امثال هذه المقامات لانهم يقولون ان العقل حاكم بقبح بعض
الافعال منه تعالى وكل ما هو قبيح منه تعالى يجب بالعقل تركه البتة كما سبق
فى المسئلة الرابعة ويدعون ان هذه الامور قبيح عقلا والجواب انه لا قبح بالنسبة
اليه تعالى الثانى التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعرى واكثر الايمة من اصحابه
حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين التوفيق خلق
الطاعة لا خلق القدرة على الطاعة وحمل الاشعرى واكثر اصحابه الهداية
على معناه الحقيقى اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان ومقابلة الاضلال وهو
بمعنى خلق الضلالة وفى شرح العقايد ثم قد يضاف الهداية الى النبى عليه
السلام مجازا لا بطريق التسبب كما اسند الاضلال الى الشيطان مجازا فمثل
هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء انتهى والمعتزلة
اولوا التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان والطاعة واستدلوا بقوله تعالى
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ لا شبهة فى امتناع حمله على
خلق الاهتداء فيهم ولعل الجواب ان الهداية فى هذه الآية مجاز عن الدلالة
والدعوة الى الاهتداء واستدلت الاشاعرة على بطلان تاويل المعتزلة بان
الامة اجتمعت على ان الناس مختلف فى التوفيق والهداية فبعضهم موفق
ومهدى وبعضهم ليس كذلك فلو اول التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان

والطاعة كما قال به المعتزلة لا يستوى جميع الناس فيهما اى فى التوفيق
وفى الهداية لان معنى الموفق والمهدى على هذا التأويل المدعو الى الايمان
والطاعة ثم اعلم ان المعتزلة يؤولون الاضلال المسند اليه تعالى بان يوجد
العبد ضالا او بتسميته ضالا للعلة المذكورة فى تأويلهم الختم والطبع
الثالث الاجل اعلم ان الاجل فى الحيوان هو الزمان الذى علم الله انه يموت فيه
وههنا ثلث مسائل المسئلة الاولى قال اهل الحق الاجل واحد خلافا للفلاسفة
والكعبى من المعتزلة اما الفلاسفة فقالوا ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت
موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين اى الطبيعيتين واجلا
اخترامیا بحسب الآفات والامراض اى اجلا مقطوعا عن الاجل الطبيعى اما
الكعبى فقال ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله
الذى هو الموت المسئلة الثانية قال اهل الحق المقتول مايت باجله الذى قدره الله
له وعلم انه يموت فيه قال الخيالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان
لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وزعم بعض المعتزلة
ما عدا الكعبى ان المقتول مايت قبل الاجل الذى قدره الله له وان القاتل
قطع اجله وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى قدره الله له قال الخيالى
فهم يقطعون بامتداد العمر لولا القتل واستدل اهل الحق بقوله تعالى ما تسبق
من امة اجلها وما يستأخرون واستدلت المعتزلة بان المقتول لو كان ميتا
باجله لما يستحق القاتل ذما ولا عقابا لانه لو كان ميتا باجله الذى قدره الله
تعالى له فالقاتل لم يجلب له بفعله امرا لا بالمباشرة ولا بالتوليد لانه يلزم على
هذا التقدير انه يموت وان لم يقتل واذا كان كذلك فهو لا يستحق ذما ولا عقابا
لا عقلا ولا شرعا لكنه مذموم ومعاقب واجيب عنه بمنع الكبرى وحاصله

ان القاتل انما لا يستحق الذم والعقاب اذا لم يكن له مدخل فى موت المقتول
بكسب الفعل هو الضرب مثلا المسئلة الثالثة ان الموت امر وجودى قايم بالميت
مخلوق لله تعالى كما هو قول البعض بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة
والاكثر على انه عدمى فليس بمخلوق اذ الخلق ايجاد المعدوم ومعنى خلق الموت
قدره ثم ان الموت الواقع عقيب القتل ليس بخلق القاتل عندنا وكذا عند من يقول
بكون العباد خالقا لافعالهم وهم المعتزلة اذ ما هو بخلق القاتل عند المعتزلة
هو الضرب وليس بكسب القاتل ايضا عند من يقول بكسب العباد افعالهم لان الواقع
بارادة العبد وكسبه انما هو الضرب وليس الموت ايضا متولدا من فعل القاتل عندنا
بل هو مخلوق لله تعالى اذ قد جرى عادته تعالى بخلق الموت عقيب الضرب والمعتزلة
قالوا تولد موته من فعل القاتل وضربه فالموت من فعل القاتل وضربه فالموت من
فعل القاتل توليدا لا من فعله تعالى عندهم لا مباشرة ولا توليدا الرابع الرزق
الرزق فى اللغة الحظ اى النصيب واما فى العرف فقد اختلفت فيه كلمات
العلماء ففسره بعضهم بما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله وهو المشهور فى
العرف كما قاله الخيالى وحاصله ما قدره الله غذاء الحيوان وذلك قد يكون
حلالا وقد يكون حراما قال فى شرح العقايد وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى
به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم
الرزق وعلى هذا التفسير لا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه[٧] لان ما قدره
الله غذاء الشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكل غيره لكن لا يوافق هذا التفسير
ظاهر قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون ويجب تأويله بما قربناه بتحصيله
لهم وتمكينهم من الانتفاع به لان يكون رزقا لهم وفسر بعضهم الرزق
بما ساقه الله تعالى الى الحيوان حلالا كان او حراما فانتفع به بالتغذى

٧ او ياكل غيره رزقه

او غيره فيعم الرزق بهذا التفسير المشارب والملابس والاولاد والعلم والعمل
قال الخيالى فعلى هذا يكون العوارى رزقا وفيه بعد لا يخفى اقول لعل المراد من
العوارى ما وقع الانتفاع به تورقا لو يجوز اى على هذا التفسير كان ياكل شخص
رزق غيره ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اقول ههنا بحث
لان الرزق على هذا التفسير ما وقع الانتفاع به بالفعل فكيف يتصور
الحال ياكل شخص رزق غيره لان كون ذلك الماكول رزقا للغير يتوقف على
انتفاع الغير به وهو ينافى اذ ياكله شخص آخر وكيف يوافق هذا التفسير
قوله تعالى ومما رزقناهم لان الظاهر ان الانفاق شامل لانفاق ما انتفع
به المنفق كانفاق القميص الملبوس ولانفاق ما لم ينتفع به كانفاق القميص قبل
اللبس ويمكن الجواب عنهما بان المراد من قولهم فى التفسير الثانى فانتفع به
تمكن من الانتفاع به فيطابق لما ذكره المص فى تفسير قوله تعالى ومما رزقناهم
ان الرزق فى العرف تخصيص الشى بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به فتامل
ويمكن الجواب عن الاول ايضا بانه يجوز ان ينتفع الغير بذلك الماكول بجهة
اخرى غير الاكل ثم اعلم ان جميع ما سبق من تفاسير الرزق انما هو عند الاشاعرة
وشامل للحرام رزق عندهم واما عند المعتزلة فالحرام ليس برزق فهم يفسرون
الرزق تارة بالحلال فاورد عليهم قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على
الله رزقها فللبهايم رزق ولا يتصور فى حقها حل ولا حرمة وفسروه
تارة اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فعلى هذا لا يرد هذا السوال لكن يرد ان
من اكل الحرام طول عمره يلزم ان لا يرزقه الله تعالى وهو خلاف الاجماع من الامة
قبل ظهور المعتزلة وهذا السوال يرد على تفسيرهم الاول ايضا الخامس فى الاسعار
وهى الرخص والغلا المسعر هو الله على اصلنا وهو ان جميع الاشيا بخلقه تعا

ابتدا ولو كان افعال العباد كما ورد فى الحديث حين وقع غلا فى المدينة
فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعّر لنا يا رسول الله فقال المسعر
هو الله تعالى واما عند المعتزلة فمختلف فيه فقال بعضهم السعر فعل مباشر
من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشرى بثمن مخصوص وقال
اخرون هو متولد من فعل الله تعالى المبحث الثانى فى التكليف بما لا يطاق
حاصل ما فى شرح المواقف واشار اليه الخيالى هو ان ما لا يطاق على ثلثة مراتب
الاولى ما يمكن فى نفسه لكنه يمتنع من العبد لعلم الله تعالى بعدم وقوعه
كايمان ابى لهب وهى المرتبة الادنى من مراتب ما لا يطاق فان هذا مقدور للمكلف
بالنظر الى ذاته وممتنع له بالنظر الى علم الله تعالى بعدم وقوعه ومعنى كونه
مقدورا انه يجوز تعلق القدرة الحادثة اى قدرة المكلف به لا انه متعلق القدرة
بالفعل لان القدرة الحادثة لا يتعلق بمثل هذا الفعل لان القدرة الحادثة عندنا
مع الفعل لا قبله فلا يتصور تعلقه بما لم يقع ثم ان التكليف بهذا المحال جايز
واقع اتفاقا ولا خلاف فيه للمعتزلة الثانية ما يمكن فى نفسه لكن يمتنع من
العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والطيران الى السماء وهذه هى المرتبة
الوسطى من مراتب ما لا يطاق والتكليف بهذا جايز عندنا وان لم يقع
كما دل عليه الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما يتوهم
من ظاهر بعض الايات انه تكليف بهذا المحال كقوله تعالى فاتوا بسورة من
مثله فهو للتعجيز لا للتكليف ومنعت المعتزلة جواز التكليف به لكونه قبيحا
منه تعالى عقلا عندهم كما فى الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف
والزمن للمشى الى اقصى البلاد عد سفيها وقبح ذلك فى بداهة العقول والجواب
انه تعالى لا يقبح منه شى ولا يجب عليه اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمفهوم

من كلام صاحب التوضيح ان مذهب الماتريدية هنا كمذهب المعتزلة الا ان عدم
جوازه عند ماتريديه بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله وعند المعتزلة
بناء على ان الاصلح واجب عليه تعالى الثالثة ما لا يمكن في نفسه اى يمتنع
لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقايق وهى المرتبة الاقصى من مراتب
ما لا يطاق والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق اما انه لا يقع فظاهر واما
انه لا يجوز فلان جواز التكليف به فرع تصوره ولا يمكن تصوره وفي شرح
المواقف ان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره فما ذكره صاحب المواقف من ان
جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره يشعر بان هولاء يجوزونه المبحث الثالث
في اسماء الله تعالى وفيه ثلثة فصول الفصل الاول فيما اشتهر من الخلاف
في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا وفيه مقدمة ومقصد المقدمة قال
شارح المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة
وقد يقيد اى تعريف الاسم بالاستقلال في الدلالة وبالتجرد عن الزمان فيقابل
الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذى وضع الاسم بازائه
اقول وقد صرح في التلويح بان المسمى والمدلول والمفهوم شيء واحد وانما
الاختلاف بالاعتبار فالشيء من حيث يدل عليه اللفظ مدلول ومن حيث
يحصل من اللفظ مفهوم ومن حيث يقصد باللفظ معنى ومن حيث وضع له
اللفظ مسمى وقد صرح فيه ايضا ان المسمى قد يطلق على الفرد ايضا بخلاف
المعنى فيقال لكل زيد وعمرو انه مسمى الرجل ولا يقال له انه معناه اقول اللفظ
الكلى كانسان ورجل وعالم له مفهوم وهو الامر المتعقل الذى وضع اللفظ
بازائه ولذلك المفهوم فرد موجود في الخارج يصدق عليه ذلك المفهوم واما
العلم كزيد فمدلوله هو الشخص الموجود في الخارج لانه انما وضع له لا للامر المتعقل

ويطلق المسمى

ويطلق المسمى وغيره من الاسامي المذكورة على مدلول اللفظ ايضا ثم قال شارح
المقاصد والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد به ذكر الشيء باسمه مقصد
قال شارح المقاصد لا خفاء في تغاير الاسم والمسمى والتسمية بمعانيها المذكورة وانما
الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم اى ما صدق عليه اسم من الاسماء
كلفظ زيد وعمرو ورجل نفس المسمى اى مسمى ذلك الاسم وفيما ذكره الشيخ الاشعرى
من ان اسماء الله تعالى ثلثة ما هو نفس المسمى وما هو غيره وما هو لا عينه ولا غيره
فهم يريدون بالاسم مدلوله اى يريدون بما صدق عليه والحاصل ان النزاع
ليس في لفظ اسم بل في افراده من الكلمات سواء كانت علما له تعالى او مما يطلق
عليه بطريق التوصيف كالعالم او غيرهما كزيد ورجل لكن المراد في محضة النزاع
مدلول تلك الافراد على ما صرح به شارح المواقف الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول
المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ما له
الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول
اعم من المطابقي والتضمني فاعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان
مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عينه ولا غيره
اقول توضيح المقام ان بعض اصحابنا لما اراد من الاسم كزيد ورجل مدلوله
المطابقي كما صرح به شارح المقاصد فان اراد من المسمى ما وضع له اللفظ ومعلوم
ان المدلول المطابقي هو ما وضع له بعينه يصح ما قالوا ان الاسم نفس المسمى مطلقا
اى سواء كان من اسماء الله تعالى او لا فهو بمنزلة قولنا المدلول المطابقي نفس
الموضوع له ولا شك في صحته لان الاسم ان كان علما كلفظة الله وزيد فمدلوله
المطابقي الذات المشخصة الموجودة في الخارج وهي نفس الموضوع له وان كان
لفظا كليا كالعالم فمدلوله المطابقي ذات ما ثبت له صفة العلم اى هذا الامر

المتعقل المركب من مفهوم ذات ما ومفهوم العلم وهذا الامر المتعقل هو الموضوع
له وان ارادوا من المسمى الذات الموجودة فى الخارج فما قالوا من العينية صحيح
فى الاعلام لان مدلول العلم الذات الموجودة فى الخارج واما فى اسماء الصفات
كالعالم فالامر مشكل لان مدلول اسم الصفة مفهوم ذات ما ماخوذة مع الصفة
فكيف يكون هذا المفهوم عين فرده الذى هى الذات المعينة الموجودة فى الخارج
المتصفة بالعلم اللهم الا ان يعم العينية للصدق والمطابقة واما الشيخ الاشعرى
فقد اراد من الاسم المدلول الذى يتعلق به القصد سواء كان مدلولا مطابقيا
او تضمنيا كما يفهم من شرح المقاصد والمدلول المقصود من العلم معناه المطابقى
الذى هى الذات المعينة الموجودة فى الخارج المجردة عن اعتبار صفة معها
والمقصود من اسم الصفة معناه التضمنى الذى هى الصفة وانقسم صفته
تعالى عنده الى ما هو عين ذاته كالوجود والى ما هو غير ذاته كالخلق والى ما
هو لا عينها ولا غيرها كالعلم واراد من المسمى الذات من حيث هى كما يفهم
من المواقف وشرحه اى الذات الموجودة فى الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها
معها فلذلك قال الشيخ الاشعرى قد يكون اسمه تعالى اى مدلول اسمه عين
المسمى هو ذاته تعالى من حيث هى وذلك اما بان يدل اسمه تعالى على الذات فقط
ولا يدل على صفة لها نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيها واما
بان يدل على الذات مع صفة هى عين الذات كالموجود فان مدلوله على ما اراده
هو الوجود وهو عين الذات عنده وقد يكون غير المسمى نحو الخالق فان مدلوله
على ما اراده هو الخلق وهو غير الذات من حيث هى عنده وقد يكون لا عين المسمى
ولا غيره كالعالم فان مدلوله على ما اراده هو العلم وهو ليس بعين الذات
من حيث هى ولا غيرها عنده قال المص فى تنسيل البسملة اذا اريد بالاسم اى

باللفظ المولف من اسم اللفظ اى لفظ زيد ونحوه مما هو فرد للاسم فهو اى
مدلول اسم ح كزيد ونحوه غير المسمى الذى هو ذات الشى لان الاسم اى افراده
كلفظ زيد ونحوه يتالف من اصوات مقطعة غير قارة والمسمى وهو الذات لا
يكون كذلك وان اريد به اى بالاسم اى بالمولف من اسم ذات الشى فهو اى
مدلول اسم ح وهو ذات الشى عين المسمى اقول نعنى هذه العينيه ان ذات
الشى عين ذاته لكن لفظ الاسم لم يشتهر بهذا المعنى واما قوله تعالى سبح اسم
ربك المراد به اى بالاسم الواقع فى هذا القول اللفظ لا المسمى لانه كما يجب تنزيه
ذاته تعالى من النقايص يجب تنزيه اسمه ايضا عن سوء الادب وان اريد به
اى باسم الصفة كما هو راى الشيخ الاشعرى انقسم اى مدلوله ح وهى الصفة
كانقسام الصفة عند الشيخ الى ما هو نفس المسمى والى ما هو غيره والى ما ليس
هو ولا غيره اقول لعل حاصله انه اما ان يراد بلفظ اسم افراده التى هى الالفاظ
او الذوات التى يصدق عليها افراده او الصفات التى هى جزء من معانى افراده
ليوافق ما فى شرح المقاصد لكن الصفة لا تكون جزءا من معنى كل لفظ فان
الاعلام لا يدل الا على الذوات ففى الكلام مسامحة ثم اقول المفهوم من شرح
المواقف ان الشيخ اعتبر المدلول المطابقى لانه لما اراد من المسمى الذات المجردة
عن اعتبار صفة معها حكم بالتقسيم المذكور فان معنى الموجود ذات ثبت له
الوجود فكما ان الوجود عين الذات كذلك الذات الماخوذة مع الوجود عين
الذات لان الشى اذا انضم اليه عينه لا يغاير نفسه بلا اعتبار الانضمام
وكذا معنى الخالق ذات ما ثبت له الخلق فكما ان الخلق غير الذات كذلك الذات الماخوذ
مع الخلق غير الذات لان الشى اذا انضم اليه غيره يغاير نفسه بلا اعتبار
الانضمام وقس عليه العالم اقول لعل بعض الاصحاب ان ارادوا من المسمى الذات

ارادوا الذات مطلقا سواء اعتبر مع صفته او لم يعتبر ففى مثل العالم المسمى ذات
اعتبر مع العلم فيطابقه معنى العالم ففى مثل زيد وعمرو المسمى الذات بلا اعتبار صفة
معها قال فى شرح المواقف قد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل نفس المسمى او
غيره ولا يشك عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظ فرس انه هل الحيوان المخصوص
ام غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع فى لفظ فرس مدلول الاسم
اهو الذات من حيث هى ام الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه
اقول المفهوم منه ان من قال مدلول الاسم الذات من حيث هى يقول الاسم
هو مدلوله عين المسمى بناء على ان المسمى هو الذات من حيث هى وهذا ظاهر فى الاعلام
واما فى مثل عالم فالامر مشكل لانا ان قلنا بخروج الصفة عن المدلول
لا نقول بخروج التقييد بها فغاية ما فى الباب ان المدلول الذات مع التقييد
لا الذات من حيث هى والمفهوم منه ايضا ان من قال مدلول الاسم الذات
باعتبار امر صادق عليه يقول الاسم اى مدلوله غير المسمى الذى هو الذات
من حيث هى وهذا ظاهر فى مثل عالم ومشكل فى الاعلام والنكرات التى
ليست بصفات كالحجر والشجر وان قلنا ان مرادهم من الاسم اسمه تعالى فبعضه
اسم علم كلفظة الله وبعضه صفة كالعالم فالاشكال المذكور باق ثم
اقول ان من تتبع هذه المسئلة من الكتب المشهورة لا يزيد الا حيرة فالذى ينبغى
لمن اطلع على الاحتمالات فى بيان مراد القوم ان يتخذ اقربها محملا ثم اعلم
ان العلماء اتفقوا على المغايرة بين التسمية والمسمى واما الاسم والتسمية
فذهب جمهور اصحابنا الى ان الاسم غير التسمية وارادوا بالاسم هنا القول
وبالتسمية المعنى المصدرى والمغايرة بينهما لا يحتاج الى البيان وذهب بعض
اصحابنا الى ان الاسم عين التسمية وهم ارادوا من التسمية القول وكذا

بالاسم

بالاسم فالنزاع لفظى وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى وعين التسمية اقول
ينبغى ان يطلب لكلامهم ايضا محملا لا ينافيه بداهة العقل وقال الغزالى
الاسم والمسمى والتسمية امور متغايرة قطعا وهو اراد من الاسم القول ومن
التسمية المعنى المصدرى قال الامام الرازى الناس قد طولوا فى هذه المسئلة
وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص كزيد وعمرو والمسمى وضع
ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة
لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظة كلمة اسم للفظ وضع لمعنى مفرد
ومن جملة تلك الالفاظ لفظة الكلمة ويكون لفظة الكلمة اسما لها فاتحد
هنا الاسم والمسمى قال الامام هذا ما عندى فى هذه المسئلة الفصل الثانى
فى اقسام الاسم على الاطلاق اعلم ان الاسم يطلق على الشئ اما ان يؤخذ من
الذات بان يكون المسمى به ذات الشئ من حيث هو او يؤخذ من جزئها اى جزء
الذات او من وصفها الخارجى اى الخارج عن الذات لكنه داخل فى مفهوم الاسم
المشتق منه او من الفعل الصادر عنها كذا فى شرح المواقف اقول لعل المراد
من الاخذ الاشتقاق ومعنى المشتق الذات مع الحدوث فلا يتصور فيما
يكون مسماه ذات الشئ من حيث هى فلعل الاخذ هنا للمشاكلة والمراد منه
ان يكون المدلول الذات وفى الاخذ من الجزء اشكال لان الظاهر ان مدلول
الماخوذ من الجزء الذات مع الجزء والجزء ليس بحدث فليتامل هنا والاول
نحو الله فانه اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه والثانى نحو الجسم
اذا اطلق على الانسان والثالث ثلثة اقسام لانه اما ان يكون ماخوذا من
الوصف الحقيقى اى الموجود كالعالم او من الوصف الاضافى كالعالى او من
السلبى نحو القدوس والرابع نحو الخالق فهذه اقسام الاسم على الاطلاق ثم

ننظر ان اى هذه الاقسام يمكن فى حق الله تعالى واما الاسم الماخوذ من الذات
فامكانه فرع امكان تعقل ذاته تعالى فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى جوز
ان يكون له تعالى اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل
ذاته تعالى لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله
اولا فلزمه القول باشتقاق لفظة الله وانكار علميته واعترض عليه شارح
المواقف بان الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم على الذات لا يتوقف
على تعقل كنه الذات اذ يجوز ان تعقل ذات مخصوصة بوجه من وجوهها
ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع
وخارجا عن مفهوم ذلك الاسم فان لفظة الله اسم علم له تعالى موضوع لذاته
من غير اعتبار معنى فيه ومصحح هذا الوضع انه يعقل ذاته تعالى ببعض
وجوه اى صفاته مثل علمه وارادته وقدرته ثم وضع لفظة الله على ذاته
المتعقل بهذه الوجوه من غير ان يدخل هذه الوجوه فى مفهوم لفظة الله
وقال شارح المقاصد يجوز ان يكون الواضع هو الله واما الاسم الماخوذ
من الجزء فمحال عليه تعالى اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم ماخوذ
منه عليه تعالى واما الاسم الماخوذ من الوصف الخارجى فجائز فى حقه تعالى
وكذا الاسم الماخوذ من الفعل جائز فى حقه تعالى ايضا كالخالق والرازق
الفصل الثالث فى ان تسمية الله تعالى بالاسماء توقيفيه يتوقف اطلاقها
على اذن الشرع ومعنى اذن الشرع وقوع الاطلاق بذلك الاسم فى الكتاب
والسنة وذلك للاحتراز عما يوهم باطلا ولم يكتف فى عدم ايهام الباطل
بادراك العقل بل توقف على اذن الشرع للاحتياط وليس النزاع فى اسمائه
الاعلام الموضوعة لذاته فى اللغات كلفظة الله فى العربية ولفظة يزدان

في الفارسية

فى الفارسية فانه لا نزاع فى جواز اطلاقهما من غير توقف على الاذن وانما
النزاع فى الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهبت المعتزلة
والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية او سلبية
جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه بتلك الصفة سواء ورد
بذلك الاطلاق الاذن شرعى او لم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر
من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا
توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز ان يطلق عليه
تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة وذهب الشيخ
الاشعرى ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار والذى ورد به
التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد فى الصحيحين ان
لله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدة من احصاها دخل الجنة
وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن البيهقى والترمذى عيناها فى روايتهما
وهذه الاسماء الشريفة وتفسير معانيها مسطورة فى المواقف وشرحه
قال فى شرح المقاصد والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها
حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغى ان تذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل
بما هو مضاف كمالك الملك وذى الجلال وقيل حفظها او التأمل فى معانيها
الكتاب الثالث فى النبوة وما يتعلق بها من الحشر والجزاء وغيرهما وفيه ثلثة
ابواب الباب الاول وفيه ستة مباحث المبحث الاول فى معنى النبى النبى لفظ منقول
عن معناه اللغوى الى معنى عرفى اما معناه اللغوى فقيل هو المنبئ واشتقاقه
من النبأ الذى هو الخبر فهو مهموز اصله نبيئ قلبت همزته ياء للتخفيف وادغم
الياء فى الياء وهو فعيل بمعنى فاعل ووجه مناسبة هذا المعنى العرفى لان النبى

موصوف بالاخبار من الله وقيل هو المرتفع على ان النبي مشتق من النبوة
وهي الارتفاع فاصلح نبيو فقلبت الواو ياء فادغم فهو فعيل بمعنى مفعول
وهو موصوف بهذا المعنى لعلو شانه وقيل النبي الطريق لغة والنبي منقول
منه ووجه المناسبة ان النبي وسيلة الى الله تعالى واما مسماه في العرف
فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال الله له ارسلتك
الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا
المعنى كبعثتك اليهم ونبئهم هذا وحاصلها قاله شارح المقاصد ان النبي
انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يختص بمن له شريعة
وكتاب فيكون اخص من النبي ولا يشترط في ارسال النبي شرط من الاحوال المكتسبة
من الرياضات والمجاهدات في الخلوات ولا استعداد ذاتي من صفاء جوهره
عن الكدورات عما زعمه الفلاسفة فانهم زعموا ان النبي هو من صفا جوهره
عن الكدورات وبالغ في الرياضات حتى اطلع على المغيبات وتصرف في
عالم العناصر بما يخالف العادة وراى الملائكة وسمع كلامهم ولا يقولون
بالبعث والارسال من الله هذا حاصل ما قاله الاصفهاني وشارح المواقف
ونقل صاحب المواقف كلماتهم الكاذبة وشنع عليهم بان قال هذا الذي
ذكروه تلبيس على الناس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها لانهم لا يقولون
بالملائكة يرون بل الملائكة عندهم من قبيل المجردات عن المادة ولا كلام
لهم ليسمع الى اخر ما قال جزاه الله خيرا المبحث الثاني في احتياج الانسان الى
النبي لما كان الانسان محتاجا في تعيشه الى اشياء مثل الغذاء والمسكن
واللباس والشخص الواحد لا يتيسر له تحصيل هذه الامور الا بمشاركة اخر
من بني نوعه ومعاوضة تجري بينهما بان يزرع هذا لذاك ويخبز ذاك

لهذا ويخيط واحد لاخر والاخر يعمل له الابرة وعلى هذا قياس ساير الامور
فان كان الانسان يحتاج في معاشه الى الاجتماع على المعارضة وذلك لا ينتظم
الا اذا كان بينهم عدل لان كل واحد يشتهي جميع ما يحتاج اليه ويغضب على
مزاحمة فيقطع التنازع ويختل امر الاجتماع ويشمل الناس الهرج والمرج اي القتل
والاختلاط ولما كانت الوقايع المفتقرة غير متناهية وقع الاحتياج
الى قانون كلي به يحفظ العدل وذلك القانون هو المسمى بالشرع والشرع لا بد
له من شارع واضع له ولا بد ان يكون الشارع ممتازا بالايات الظاهرة
والمعجزات الباهرة ليصدقه الناس ولئلا تقع مزاحمة الكاذب بدعوى
ذلك المنصب قال شارح المواقف والحاصل ان وجود الشيء سبب للنظام في
المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه النظام
في مخلوقاته فهذه طريقة النبوة على مذهب الفلاسفة انتهى قال الاصفهاني
وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده
المبحث الثاني في نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام خلافا لليهود والنصارى
والمجوس وجماعة من الدهرية لنا دلايل الدليل الاول انه عليه السلام ادعى
النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا ادعى النبوة للتواتر
وانما قلنا انه اظهر المعجزة لثلثة اوجه الوجه الاول انه عليه السلام اتى
بالقرآن وهو معجز لانه عليه السلام طلب من فصحاء العرب معارضة
اقصر سورة منه فعجزوا عن المعارضة الوجه الثاني انه عليه السلام اخبر عن
المغيبات كاخباره عن نزول بني قنطورا يعني الترك ببغداد ومحاربتهم
وخروج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى مدينة حوران وقوله
عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وغير ذلك والكل وقع كما اخبر

والاخبار عن المغيبات معجز بلا شك الوجه الثالث بلوغه عليه السلام هذا
المبلغ العظيم من العلم والعمل دفعة وهو خارق للعادة ايضا ونقل عنه
عليه السلام معجزات اخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه
الشريفة وغير ذلك الدليل الثاني على نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة
كملازمة الصدق والاعراض عن متاع الدنيا مدة عمره وسخاوته في الغاية
وشجاعته الى حد لم يفر من احد قط وان عظم الرعب وكالفصاحة التي
ابكمت مصاقع الخطباء وكالاصرار على الدعوى مع ما لحقه من المتاعب والمشاق
وكالترفع من الاغنياء والتواضع مع الفقراء وكل واحد من هذه الامور
وان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن المجموع لا يحصل الا للنبي الدليل الثالث
على نبوته عليه السلام اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عليه السلام
تتمة في شرائط المعجزة وتقسيم الخوارق للعادة اما شرائطها على ما ذكر في
شرح المواقف ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز بدونه وان يتعذر معارضته
وان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة وان يكون موافقا للدعوى فلو قال
معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجبل لم يدل على صدقه وان لا يكون
ما اظهره مكذبا له ولو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب
في دعوى النبوة لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه وان لا يكون متقدما
على دعوى النبوة وان كان بزمان يسير بل مقارنا لها او متاخرا عنها بزمان
يسير يعتاد مثله فقال فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي من قبل لم يدل
على صدقه وما وقع من الانبياء قبل النبوة من الخوارق يسمى ارهاصا اي
تاسيسا للنبوة واما تقسيم الخوارق للعادة فاعلم انها ستة الاول المعجزة
وهي امر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين اي

معارضتهم

معارضتهم على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله والثاني الارهاص وهو امر
خارق للعادة وقع قبل بعثة النبي سواء صدر من النبي اولا الثالث الكرامة
وهي امر خارق للعادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقرونا بالايمان
والعمل الصالح فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا الرابع
المعونة وهي امر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن
والمكاره والخامس الاستدراج وهو امر خارق للعادة من قبل شخص غير
مقرون بالايمان والعمل الصالح موافقا لغرضه وان لم يوافق غرضه يسمى اهانة
وهي السادسة من الخوارق كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور يصير عينه
العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ولعل السحر من قبيل الاستدراج
ويجوز ان يكون من الاستدراج ما ليس بسحر لان الاستدراج عرفا على ما
يفهم من كلام البيضاوي ادناء الله العبد من العذاب درجة درجة بلا مهال
وادامة الصحة وازدياد النعمة وقال ايضا اصل الاستدراج الاستصعاد
او الاستنزال درجة بعد درجة المبحث الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام
في شرح المواقف اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد
الكذب في دعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق وفي جواز
صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه
الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام
وجوزه القاضي ابو بكر وقال انما دلت المعجزة على صدقه فيما هو متذكر له عامد
اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة للمعجزة على الصدق
فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما ما سوى الكذب في التبليغ
فهو اما كفر او غيره من المعاصي اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل

النبوة وبعدها وجوز الشيعة اظهار الكفر وقاية لنفسه عند خوف الهلاك
وذلك باطل لانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية لضعفهم وقلة موافقتهم
وكثرة مخالفيهم عند دعوتهم ولا وايضا منقوض بدعوة ابرٰهيم وموسى عليهما
السلام فى زمن نمروذ وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كباير
اوصغاير وكل منهما اما ان يصدر عمدا اوسهوا فالاقسام اربعة وكل واحد
منها اما قبل البعثة وبعدها فالاقسام ثمانية اما صدور الكباير عنهم
عمدا فمنعه الجمهور من محققى الاشاعرة والمعتزلة واما صدورها عنهم
سهوا اوعلى سبيل الخطأ فى التاويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغاير
عمدا فجوزه الجمهور خلافا للجبائى واما صدورها سهوا فهو جايز باتفاق اكثر
اصحابنا واكثر المعتزلة بشرط ان ينبهوا عنه الا الصغاير التى تدل على
الخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة ولقمة فانها لا يجوز اصلا لا عمدا ولا
سهوا هذا كله بعد الاتصاف بالنبوة واما قبله فعند اكثر اصحابنا وجمع
من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اقول اى عمدا كان اوسهوا
وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب عنها لان صدور الكبيرة يوجب
النفرة عمن ارتكبها والمنفور عنه لا يتبعه الناس فيفوت مصلحة البعثة
ومن المعتزلة من منع ما ينفر الطباع عن متابعتهم سواء كان ذنبا لهم
اولا كعهر الامهات اى كونهن زانيات والفجور فى الاباء ودناءتهم
واسترذالهم كذا فى شرح المواقف وفى شرح العقايد انه الحق ولعل ضميرى الجمع
فى دناءتهم واسترذالهم راجعان الى الانبياء ولا يبعد رجوعهما الى الاباء
وعند الروافض لا يجوز صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء فى التاويل
قبل الوحى وبعده والمفهوم من شرح العقايد ان الشيعة كالروافض فى

هذا الحكم الا انهم جوزوا اظهار الكفر عند خوف الهلاك تنبيه العصمة
عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار
ابتداء ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وهى عند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا
اليه من القول بايجاب الفاعل عند استعداد القوابل ملكة اى صفة نفسانية
راسخة تمنع صاحبها من الفجور وتحصيل هذه الصفة النفسانية ابتداء
بالعلم بمعايب المعاصى ومناقب الطاعات وتتاكد وترسخ هذه الصفة
فى الانبياء بتتابع الوحى اليهم بالاوامر والنواهى والاعتراض على ما يصدر
عنهم من الصغاير وترك الاولى فان الصفات النفسانية تكون فى ابتداء
حصولها احوالا اى غير راسخة ثم تصير ملكات اى راسخة فى محلها كذا فى شرح
المواقف والمص لم يذكر مذهب اهل السنة فى تفسير العصمة بل ذكر مذهب
الفلاسفة على وجه يوهم انه المذهب عندنا تتمة فى عصمة الملائكة
اختلف فيها فمن نفى عنهم العصمة استدل بقوله تعالى حكاية عنهم اتجعل
فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك الآية اذ فيه غيبة
لبنى آدم وتزكية لانفسهم وحكمهم بالفساد وسفك الدماء بمجرد ظنهم وفيه
انكار على الله سبحانه وتعالى فيما يفعل واجيب عنه بان الغيبة اظهار
معايب المغتاب للمخاطب والمخاطب هو الله سبحانه وهو عالم بجميع الاشياء
فلا يتصور هناك الاظهار فلا غيبة هناك وبان التزكية اظهار مناقب
النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله تعالى وبان حكمهم ليس بالظن بتعليم
الله او بقراتهم ذلك فى اللوح وبان مرادهم ليس انكارا على الله تعالى بل استفسار
عن الحكمة الداعية الى خلقهم ومن اثبت لهم العصمة استدل بنحو قوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون واجيب عنه بان الله انما يتم

اذا ثبت عمومها لاشخاص الملائكة ولجميع الازمان ولجميع المعاصي ولا قاطع في
هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنيه والمطلوب هنا العلم اليقيني
جميع ذلك من شرح المواقف المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة وقد وقع
في العقايد النسفيه اذ رسل البشر افضل من رسل الملائكة اقول وعلى عامتهم
بالطريق الاولى وعامة البشر افضل من عامة الملائكة وقيد عامة البشر
في هذه المسئلة في التتارخانيه بالمتقين والمفهوم من شرح العقايد
ان هذا مذهب جمهور الاشاعرة وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض
الاشاعرة الى تفضيل الملائكة على البشر رسلهم على رسلهم وعامتهم
على عامتهم وقال ايضا في شرحه واما تفضيل رسل الملائكة على عامة
البشر فبالاجماع بل بالضرورة واستدل جمهور الاشاعرة بوجوه منها ان طاعة
البشر اشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة فيكون افضل
لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال احمزها واستدل الاخرون بوجوه
منها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء كما في قوله تعالى والمومنون كل
امن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على
افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود
وساير ادلة الطرفين مذكورة في كتب الكلام اقول واما تفضيل رسل البشر
على عامة الملائكة فالعامة اما سفلية ارضية او علوية سماوية فالمصرح
في المواقف انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية بلا نزاع اقول ولم يظهر لي
مما رايته من الكتب ان فضل رسل البشر على عامة الملائكة اتفاقي او اختلافي
واما ادعاء ان الملائكة العلوية السماوية كلهم رسل فبعيد المبحث السادس
في كرامات الاولياء قال في شرح العقايد الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته

حسبما

حسبما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في
اللذات والشهوات وفي شرح المواقف كرامات الاولياء جايزة عندنا خلافا لمن منع
جواز الخوارق ووافقه عند اكثر اصحابنا وابي الحسين البصري من المعتزلة
خلافا للاستاذ ابي اسحق والحليمي منا وللمعتزلة غير ابي الحسين اما دليلنا
على جوازها فهو ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته
وكل ممكن فهو جايز الوقوع بقدرة الله تعالى واما دليلنا على جوازها وعلى
وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت من غير ان يمسها بشر ووجد الرزق
عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه
الامور معجزات لزكريا عليه السلام او ارهاصا لعيسى عليه السلام مما لا يقدم
عليه منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة
زمانا في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا
لدعوى النبوة كذا في شرح المواقف واقول وذلك لما قد علمت ان شرط المعجزة
ظهورها على يد مدعي النبوة لكنه يخالف ما صرح في العقايد النسفيه بان كرامة
الولي معجزة لنبيه لدلالتها على صدق دعوى نبوة النبي حيث استحق الشخص
التابع لشريعته مرتبة الولاية تدبر واحتج من انكر وقوع الكرامة بانها لا تتميز
عن المعجزة فلا تكون المعجزة ح دالة على النبوة والجواب ان الكرامة تتميز عن المعجزة
بعدم مقارنته دعوى النبوة ويشترط ذلك في المعجزة حتى لو ادعى هذا الولي النبوة
لم يكن وليا ولا يظهر الكرامة على يده لما نقلناه سابقا من انه تعالى لا يخلق
الخارق في يد الكاذب بحكم العادة قال في شرح المقاصد ظهور كرامات الاولياء يكاد
يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من اهل البدع والاهواء اذ لم
يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من روسائهم الذين يزعمون انهم

على شئ مع اجتهادهم فى امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا فى اولياء الله
اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة
المتصوفة ولم يفرقوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة
واقتفاء الطريقة وانما العجب من فقهاء اهل السنة حيث قال بعضهم فيما روى
فى شان ابرهيم بن ادهم ان الناس رأوه بالبصرة يوم التروية ورأوه آخرون فى
ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد ذلك يكفر انتهى الباب الثانى فى الحشر والجزاء وفيه
عشرة مباحث المبحث الاول فى اعادة المعدوم فان المعاد الجسمانى يتوقف عليها
عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فنائها عبارة عن تفرق اجزائها
واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابرهيم عليه السلام فى احياء الطيور
اعلم ان اعادة المعدوم جايزة عندنا وعند المعتزلة لكن عندهم المعدوم
شئ فاذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا
اذا عدم الموجود ينتفى بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة
المنكرين للمعاد الجسمانى وبعض الكرامية وابى الحسين البصرى ومحمود
الخوارزمى من المعتزلة فان هؤلاء ما عدا الفلاسفة وان كانوا مسلمين
معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام
هى جمع اجزائها المتفرقة الكل من شرح المواقف لنا انه لو امتنع وجود الشئ
بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته اى لذات ذلك الشئ او لشئ من لوازم ذاته
فيمتنع وجوده ابتداء لان مقتضى ذات الشئ او لازم ذاته لا يختلف بحسب
الازمنة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشئ من عوارضه فيمكن وجوده
بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض واما الخصم فهو قد يدعى الضرورة
على امتناع اعادة المعدوم وقد يستدل عليه بان المعاد انما يكون معادا

بعينه

بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذى كان فيه ابتداء الشئ
الذى فرض اعادته فيلزم ان يعاد فى وقته الاول وكلما وقع فى وقته الاول
فهو مبتدأ فيكون ح مبتدأ من حيث انه معاد هف الجواب ان اللازم فى
اعادة الشئ بعينه هو اعادة جميع عوارضه المشخصة والوقت ليس منها
ضرورة ان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها ولما كون
الشئ من حيث كونه فى هذا الوقت مغايرا لنفسه من حيث كونه فى وقت
آخر فتغاير ذهنى اعتبارى لا خارجى ويحكى انه كان واحد من تلامذة
ابن سينا مصرا على كون تغاير الوقت مفيدا للتغاير بحسب الخارج بناء على
ان الوقت من العوارض المشخصة وباحث فيه مع ابن سينا فقال ابن
سينا له اذ كان الامر على ما تزعم فلا يلزمنى كلامك لانى غير من كان يباحثك
وانت ايضا غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ وهو بهمنيار المبحث الثانى
فى حشر الاجساد ووقوعه بعد اختلافهم فى معنى الاعادة فمن ذهب
الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم
ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم
الاصلية ثم يولف بينها ويخلق فيها الحياة فنقول اما جواز حشر الاجساد
فلان اجزاء الميت ان لم تنعدم فهى قابلة للجمع والحياة والله تعالى عالم بتلك
الاجزاء وان فرضت انها عدمت جاز اعادتها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم
واما وقوعه فلانه جاء فى القرآن العظيم اكثر من ان يحصى بعبارات لا تقبل
التاويل كقوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشاها
اول مرة وهو بكل شئ خلق عليم وانكرها الفلاسفة وقالوا ان المعاد الجسمانى
غير ممكن لانه لو اكل انسان آخر وصار جزء بدن الماكول جزءا من بدن الآكل

فذلك الجزء اما ان يعاد فى الاكل او فى الماكول منه واما ما كان فلا يعود احدهما
بتمامه والجواب ان المعاد هو الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره
لا جميع الاجزاء والاجزاء الاصلية التى هى للماكول منه صار فضلا فى الاكل
فيرد الى الماكول منه تذنيب هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او تفرقها
ويعيد فيها التاليف الحق انه لا جزم فى هذه المسئلة لا نفيا ولا اثباتا لعدم
الدليل على شىء من الطرفين والتمسك على اعدام الاجزاء بقوله تعالى كل شىء
هالك الا وجهه تمسك ضعيف لان التفريق اهلاك كالاعدام فان هلاك
كل شىء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والتفرق خروج الشىء عن صفاته
المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال
ايضا على الاعدام بقوله تعالى كل من عليها فان كذا فى شرح المواقف حكاية
مذهب الفلاسفة فى المعاد الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة
النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلى هو عالم المجردات وسعادتها
وشقاوتها هنالك بفضائلها النفسانية ورذايلها وهم انكروا حشر
الاجساد واثبتوا المعاد الروحانى وقالوا للنفس بعد مفارقتها عن البدن
سعادة وشقاوة وضبط الاحتمالات هنا ان النفس قبل مفارقة البدن
اما عالمة بالله تعالى وصفاته واما جاهلة جهلا مركبا بان اعتقد خلاف الواقع
او جهلا بسيطا وعلى كل من التقادير الثلاثة فاما ان يكون للنفس هيئات
ردية وهى الالف بالمشتهيات بسبب مباشرتها اولم تكن فالعالمة النقية
عن الهيئات الردية مبتهجة ابدا بعد مفارقة البدن بملاحظة كمالها العلمى
وبريئة عن الم شوق المشتهيات وذلك كالمؤمن المتقى عندنا واما العالمة
الكاسبة للهيئات الردية فهى بعد المفارقة متالمة بسبب اشتياقها الى

مقتضيات

مقتضيات تلك الهيئات اشتياق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول
ما دامت تلك الهيئات باقية لكن تزول تلك الهيئات عاقبة الامر فتزول
الالم ايضا وذلك كالمؤمن الفاسق عندنا واما الجاهلة جهلا مركبا فهى التى
اشتاقت الى الكمال العلمى لكنه ضلت فى طريقه فوصلت الى النقصان الذى هو
الجهل المركب وفوت الكمال الذى هو العلم فاذا فارقت البدن تنبه لنقصانها
وفوت كمالها المشتاقة اليه فتتالم به الما عظيما دائما ابدا لامتناع زوال
نقصانها وامتناع وصولها الى الكمال لفقد القوى البدنية التى يكتسب النفس
بواسطتها المعارف وذلك كالكافر عندنا ولم يذكر فى شرح المواقف حال الجاهل
بالنسبة الى الهيئات الردية والظاهر انها اذا اكتسبت النفس الهيئات الردية
فهى متالمة بسببها ايضا كما سبق وان لم يدم ذلك الالم اقول هنا اشكال
وهو ان بعد المفارقة اما ان يكون معها القوة المدركة اولا فعلى الاول فلم
لا يجوز ان تحصل بها كمالها واما الجاهلة بالله وصفاته جهلا بسيطا فاما
ان تدرك ان هذا العلم كمال فيحصل لها شوق اليه اولا فالثانى ان خلت عن
الهيئات الردية فهى ناجية من الالم لسلامتها عن الم شوق الكمال والم الهيئة
الردية كغير المكلفين عندنا وان كانت لها هيئات ردية تتالم بها فقط لكن
لا يدوم والاول وهى الجاهلة التى لها شوق الى الكمال ان حصلت لها الهيئات
الردية ايضا فهى بعد المفارقة متالمة ابدا لشوقها الى الكمال ويأسها عن
تحصيلها ومتالمة ايضا بسبب الهيئات الردية لكن هذا الالم لا يدوم لعدم دوام
تلك الهيئات كما عرفت وان لم تحصل لها تلك الهيئات فهى متالمة بالشوق الى
الكمال فقط دائما ابدا قال شارح المواقف واعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة
المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين

النافيين للنفس الناطقة اقول اى النفس المدركة بدون البدن ثم اقول لا يبعد
ان يكون من هولاء من يقول بعذاب القبر بادخال الروح الجسد لا للروح فقط
والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث
ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى منا ومعمر من قدماء المعتزلة
وجمهور من متاخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة
هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن
يجرى منها مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى
حشر الخلايق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان
فى الدنيا اقول لعل المعاد الروحانى عندهم تنعيم النفس وتعذيبها بعد الموت قبل
الحشر بدون تعلقها بالجسد والرابع انكارهما معا وهو قول الفلاسفة الطبيعيين
ولعلهم يقولون ان النفس هى المزاج فينعدم عند الموت ويستحيل اعادتها
زعما منهم ان اعادة المعدوم محال وقد عرفت فساده والخامس التوقف فى هذه
الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هى المزاج
فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هى جوهر باق بعد فساد البدن
فيمكن المعاد والمبحث الثالث فى الجنة والنار ذهب اصحابنا وابو على الجبائى
وابو الحسين البصرى الى انهما مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابى هاشم
وعبد الجبار ومن تابعهما فانهم قالوا انهما يخلقان يوم الجزاء ولنا وجهان الاول
قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قايل
بالفصل الثانى قوله تعالى فى صفة الجنة والنار اعدت للمتقين اعدت للكافرين
بلفظ الماضى وهو صريح فى وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها
اشياء كثيرة مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة قال الدوانى ولم يرد نص صريح فى

تعيين

تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وسدرة المنتهى فوق السموات
السبع وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين
انتهى والمعتزلة قد يستدلون على مذهبهم بقوله تعالى فى وصف الجنة اكلها
دايم مع قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك
اكلها والجواب ان المراد بهلاك كل شئ انه هالك فى حد ذاته لضعف الوجود
الامكانى فالتحق بالهالك المعدوم وقد يستدلون بقوله تعالى فى صفة الجنة
عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فنائهما لامتناع تداخل الاجسام
والجواب ان المراد عرضها كعرض السموات والارض للتصريح فى آية اخرى بان عرضها
السماء والارض فيحمل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اى مثله كذا فى
شرح المواقف المبحث الرابع فى الثواب والعقاب اما الثواب على الطاعة فاوجبها
معتزلة بصرة على الله تعالى مستدلين بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
والجواب انه يدل على الوقوع لا على الوجوب واما اطلاق لفظ الجزاء على الثواب
مع انه يشعر بالاستحقاق فلكون الطاعة دليلا له والا فالثواب فضل منه
تعالى لا يستحقه بعملنا واما العقاب ففيه بحثان المبحث الاول اوجب جميع المعتزلة
والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله تعالى
عنه واستدلوا بانه تعالى اوعد بالعقاب على الكباير واخبر به اى بالعقاب عليها
فلو لم يعاقب لزم الخلف فى وعيده والكذب فى خبره وهو محال والجواب ان ما ذكر
يدل على وقوع العقاب ولا يدل على وجوبه وهو المتنازع فيه كذا فى شرح المواقف
والجواب الحاسم ما ذكره الدوانى وهو تخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد
البحث الثانى قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها يخلد

يخلد فى النار ولا يخرج عنها ابداً واستدلوا بالآيات المشتملة على لفظ الخلود فى وعيد صاحب الكبيرة والجواب ان الاحاديث نص على خروج صاحب الكبيرة من النار فالمراد من الخلود فى الآيات المذكورة وهو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى كثير كقولهم خلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى وعد به فيفى به لان الخلف فى الوعد نقص والله تعالى متعال عنه والعقاب على المعصية عدل منه تعالى وله العفو عنه لان العفو فضل ولا يعد الخلف فى الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب فلا يكون الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واجبا على الله تعالى وقالوا ايضا ان مرتكب الكبيرة لا يخلد فى النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ولا يرى جزاء خيره الا بعد خروجه عن النار وللاحاديث الدالة على خروج العصاة من النار واما الكفار فالمسلمون اجمعوا على ان الكفار مخلدون فى النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا فى الاجتهاد والنظر فى معجزات الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبرى الكافر المبالغ فى اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلايل الحق وبقى مترددا فمعذور وعذابه منقطع وهذا مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين كذا فى شرح المواقف وقال المص ويرجى من فضله تعالى ولطفه عفو الكافر البالغ فى اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يصل الى الهدى وبقى ناظرا مجتهدا فان قلت هل يرجى عفو الكافر الذى ادى اجتهاده الى الكفر قلت لا لانه مقصر فى الاجتهاد لما ذكره الاصفهانى من ان الاجتهاد اى الكامل يستحق ان لا يودى الى الكفر فالمبالغ فى الاجتهاد اما ان يصل الى

الحق

الحق وهو مؤمن ناج واما ان يبقى ناظرا مجتهدا اخترمته المنية قبل تمام النظر وهو كافر يرجى عفوه واما الوصول الى الكفر بعد الاجتهاد التام فمحال فالواصل الى الكفر مقصر فى الاجتهاد فهو معذب قطعا المبحث الخامس فى العفو عن اصحاب الكباير اتفقت الامة على جواز العفو عن الصغاير سمعاً سواء كان قبل التوبة او بعدها وعن الكباير بعد التوبة لكن عند اهل السنة يجوز العقاب عن الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكباير ام لا لقوله تعالى يقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها الآية الاحصاء انما يكون للمجازاة وذهب بعض المعتزلة الى انه ان اجتنب الكباير لا يعذب على الصغاير لقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان المعنى ان تجتنبوا انواع الكفر نكفر عنكم ساير المعاصى ان شئنا كذا يفهم من شرح العقايد والمفهوم من كلام الدوانى ان مذهب المعتزلة وجوب العفو عن الصغاير وان لم يتب عنها صاحبها سواء اجتنب الكباير اولا واختلفوا ايضا فى العفو عن الكباير بدون التوبة فجوزه اهل السنة لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الشرك بعد التوبة ايضا كذلك فلا يجوز نفى الغفران عن الشرك ومنعت المعتزلة جوازه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم واتفقت الايمة ايضا على عدم جواز العفو عن الكفر قبل التوبة وان جاز سمعا وان جاز عقلا كذا فى شرح المقاصد قال الدوانى والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة المبحث السادس فى شفاعة محمد عليه السلام لاصحاب الكباير قال فى شرح المواقف اجمعت الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام لكن هى عندنا لاهل الكباير من الامة فى اسقاط العقاب

العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكباير من امتي وقالت
المعتزلة الشفاعة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو
عام شفاعة النبي وغيره واجيب بانا لا نسلم ان تلك الآية عامة لجميع الانفس
والازمان ولو سلم عمومها فمخصصة بالدلايل الدالة على ثبوت شفاعة
النبي عليه السلام لاهل الكباير من مؤمني امته فيأول الآية بتخصيصها بالكفار
جمعا بين الادلة كذا قاله الاصفهاني وقال الدواني الشفاعة لدفع العذاب
ورفع الدرجات حق لمن اذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم
لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له الرحمن
ورضي له قولا وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكباير بدون التوبة لم يجز
الشفاعة لها واما الصغاير فمنعوا عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة
عندهم لرفع الدرجات المبحث السابع في التوبة زدتها من شرح المواقف وفيه
بحثان البحث الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع وفي الشرع الندم على
معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها وفي شرح المقاصد
ومعنى الندم التحزن والتوجع على فعل وتمني كونه لم يفعل فمجرد الترك بدون
الندم ليس بتوبة وانما قلنا على معصية لان الندم على الطاعة او المباح
لا يسمى توبة وانما قلنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من
الصداع وخفة العقل او غيرهما من المفاسد لا يكون تائبا شرعا قال في
شرح المقاصد واما الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد بناء
على انه هو الباعث او الباعث قبحها لكونها معصية وهو تابع له وكذا وقع
التردد في كون الندم على المعصية لقبحها مع غرض آخر توبة والحق ان جهة

التبع

التبع ان كان بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا انتهى وقوله مع
عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير للندم وليس بقيد احترازي لان النادم
على امر لا يكون الا عازما على عدم العود وقيل ان النادم على ما فعله في الزمان
الماضي قد يريد في وقت الندم ان يفعل في الحال او في الاستقبال فهذا القيد
احتراز عنه ورد بان الندم على المعصية من حيث معصية يستلزم ذلك
العزم كما لا يخفى وزاد البعض في آخر هذا التعريف قوله اذا قدر وقال صاحب
المواقف وقولنا اذا قدر لان من سلب منه القدرة على الزنا وانقطع طمعه
عن عود القدرة اليه كالمجبوب اذا عزم على تركه لم يكن ذلك منه توبة اقول
كلام صاحب المواقف مبني على ان قوله اذا قدر ظرف للعزم وقال شارح المقاصد
ما ذكره صاحب المواقف ليس على ما ينبغي لاشعاره بانه لا بد في التوبة من
بقاء القدرة وقد صحح التعريف في شرح المواقف والمقاصد بان قوله اذا قدر
قيد للترك المستفاد من قوله لا يعود اليها اي يجب العزم على ان يترك المعصية
على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة كالجب ان يعزم على ان
يتركها لو فرض وجود القدرة اقول قد ظهر من هذا ان مثل المجبوب اذا
عزم على ترك الفعل فقط ولم يعزم على تركه على فرض وجود القدرة بل وجد
من نفسه انه لو فرض وجود قدرته ينتفي منه العزم لا تصح توبته قال
شارح المقاصد وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على اظهار
العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق
الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع
ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء وتامل فيما يروى من قصة استغفار
داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة البحث الثاني في احكام التوبة الاول

ان الزانى المجبوب اى من زنى ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على
تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابوهاشم من المعتزلة وزعم انه لا يتحقق
منه حقيقة العزم على عدم الفعل فى المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فى
المستقبل وقال الآخرون انه توبة بناء على انه يكفى لحقيقة العزم تقدير القدرة
الثانى ان من تاب عند مرض يخاف منه الهلاك هل تقبل توبته وقع التردد فيه
بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل لالجاء الخوف اليه
فيكون كالايمان عند اليأس اى العذاب كما فى الاخرة عند معاينة النار كما
فى المواقف وقال شارحه فان ذلك الايمان غير مقبول بالاجماع ونقل شارح
المواقف عن الآمدى ان من اشرف على الموت اذا ندم صحت توبته باجماع
السلف ثم قال ان التردد الذى ذكره المص فى توبة المريض مرضا مخيفا ينافى
ما نقله الآمدى من اجماع السلف على قبوله الثالث شرط المعتزلة فى
التوبة امورا ثلثة اولها الخروج عن المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة
عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة برد المال او الاستبراء عنه والاعتذار
الى المغتاب واسترضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك وثانيها ان لا يعاود
ذلك الذنب الذى تاب عنه وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه
فى جميع الاوقات وليس شىء من هذه الثلثة واجبة عندنا فى صحة التوبة
اما الخروج عن المظالم فقد قال الآمدى ان من اتى بالمظلمة كالقتل والضرب
مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه
مع الامكان ليقتص عنه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به
متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجبت عليه صلاتان فاتى باحدهما
دون الآخر قال فى شرح المقاصد قال امام الحرمين ربما لا تصح التوبة بدون

الخروج

الخروج من حق العبد كما فى الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب
ففرق بين القتل والغصب اقول وذلك لان المال المغصوب ما دام فى يد الغاصب
كان بمنزلة الملابس بفعل الغصب والتوبة عن المعصية لا تصح بدون الاقلاع
عنها كما صرح به فى بعض الكتب واما عدم العود فقد قال الآمدى ان التوبة
مامور بها فتكون عبادة وليس من صحة العبادة الواقعة فى وقت عدم
المعصية فى وقت آخر بل غاية الامر انه اذا تاب عن ذنب ثم ارتكبه تجب عليه توبة
اخرى عما ارتكبه واما استدامة الندم فقال الآمدى يلزم على تقدير شرط
استدامة الندم الحرج وان يجب لمن نسى الندم اعادة التوبة لفقد شرط
التوبة الاولى وهو الاستدامة وهو خلاف الاجماع وبعض العلماء اوجب تجديد
التوبة كلما تذكر الذنب وهو باطل ايضا لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة كانوا
يتذاكرون ما كانوا عليه فى الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام فكذلك
الحال فى كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة انه تصح عند
الاشاعرة التوبة عن بعض المعاصى مع الاصرار على بعض خلافا لابى هاشم
لنا ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصى صحت توبته
واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية واستدل ابوهاشم بانه اذا ندم
على ذنب ولم يندم على ذنب آخر ظهر انه لم يندم لقبحه والا لندم على قبائحه
كلها لاشتراكها فى العلة المقتضية للندم وهو القبح والجواب انه يجوز ان
ينضم الى قبح بعض المعصية امر من الامور المؤثرة فى الندامة كعظم المعصية
وقلة الرغبة فيها فيكون قبحها مع انضمام ذلك الامر داعيا الى الندم عنها
بخلاف ما اذا لم ينضم اليه بعض الامور كذا فى شرح المقاصد وقال فيه ايضا يكفى
فى التوبة عن المعاصى كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب

بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا الخامس من احكام
التوبة ان التوبة واجبة بالانزاع اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله
جميعا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيه من دفع ضرر العقاب ثم
المصرح فى كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعة
اثم آخر يجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان من اخر التوبة عن الكبيرة
ساعة واحدة تكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة اقول لعل المراد من
الساعة ما يسع التوبة واما قبول التوبة فلا يجب عندنا على الله تعالى خلافا
للمعتزلة وهل ثبت قبولها سمعا ووعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظنى اذ لم
يثبت ذلك بدليل قاطع لا يحتمل التاويل الكل من شرح المقاصد المبحث الثامن
فى ان احياء الموتى فى قبورهم للسوال وعذاب القبر للكافرين وبعض الفاسقين
حق عندنا اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف اما الاول فثابت بقوله
تعالى حكاية من اهل النار ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا
بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فالمراد الاماتة قبل دخول القبر ثم الاحيا
فى القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد مسئلة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر واما
عذاب القبر فثابت بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف عذاب يوم القيمة
على عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وما هو الا عذاب القبر لان الآية
وردت فى حق الموتى والاحاديث الصحيحة الدالة على عذاب القبر اكثر من ان
يحصى بحيث تواتر القدر المشترك وانكرهما اكثر المعتزلة استبعادا منهم ذلك
الامرين فيمن اكلته السباع وتفرقت اجزاؤه فى بطونها او احرق فصار رمادا
متفرقة الرياح العاصفة لكن من عرف الله حق معرفته واطلع على كمال قدرته لم

يستبعد ذلك منه تعالى فيجوز ان يعيد الله تعالى الحياة الى الاجزاء المتفرقة
لان الله تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء المبحث التاسع
فى ساير السمعيات من الصراط والميزان ونظاير الكتب وشهادة الاعضا
والحوض المورود واحوال الجنة والنار والاصل فى اثباتها انها امور ممكنة
فى انفسها والله تعالى قادر عليها واخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا
وانكر اكثر المعتزلة الصراط وقالوا ان من اثبته وصفه بانه ادق من الشعر
واحد من السيف ولا يمكن العبور عليه وان امكن فبمشقة عظيمة فيلزم
تعذيب المؤمن والجواب ان الله تعالى قادر على كل شئ واما الميزان فانكره جميع
المعتزلة بناء على ان الاعمال اعراض فلا يمكن وزنها بالخفة والثقل والجواب
ان كتب الاعمال هى التى توزن كما ورد به الحديث المبحث العاشر فى الاسماء الشرعية
من الايمان والكفر وفيه ثلث مسايل المسئلة الاولى فى حقيقة الايمان هو فى
اللغة التصديق مطلقا وفى الشرع تصديق للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه
به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا يعنى ان الايمان هو
التصديق التفصيلى للرسول فيما علم مجئ الرسول به علما تفصيلا والتصديق
الاجمالى له فيما علم مجيئه به علما اجماليا حتى ان الرجل اذا لم يعلم الاحكام الضرورية
التى جاء به النبى عليه السلام تفصيلا يكفيه ان يعتقد بان الرسول عليه السلام
صادق فيما جاء به من عنده تعالى ثم اذا ورد عليه الاحكام الضرورية تفصيلا
يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلا ولا يكفيه التصديق الاجمالى وفسر
شارح المقاصد ما علم بالضرورة بما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامة
من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة
الخمر ونحو ذلك وقال ايضا ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل

فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه
وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا اقول يفهم منه ان الجهل بما هو من
ضروريات الدين قبل ان يرد عليه ليس بكفر ثم ههنا مسئلة وهي ان التصديق
المعتبر في الايمان هل هي المعرفة وان كانت بلا اختيار كمن وقع بصره على
جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر او شيء اخر غير المعرفة لم اردها هنا
لانها مذكورة تفصيلا في شرح العقايد وحواشيه وغيرها وكون الايمان
هو التصديق مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر والاستاذ
ابي اسحاق واكثر الايمة من اهل السنة فالاقرار شرط عندهم لاجراء الاحكام
في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الشرع ومن
اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فهو كافر عند الله وان كان مؤمنا
في احكام الدنيا وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة
لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمئن
بالايمان كذا في شرح العقايد وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة
هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله والايمان
مجموع امور ثلثة تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان عند جمهور
المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن اخل بالاعتقاد فهو منافق ومن اخل
بالاقرار فهو كافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق وفاقا الا انه فاسق فهو كافر
ايضا عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة كذا ذكره
البيضاوي اقول هؤلاء الطائفة الثلاثة بعد اتفاقهم ان العمل جزء من الايمان
اختلفوا فذهبت الخوارج وبعض المعتزلة كالعلاف وعبد الجبار الى انه

الطاعات

الطاعات كلها فرضا او نفلا وذهب اكثر معتزلة البصرة والجبائي وابنه
الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل كذا في شرح
المواقف ولم اجد التصريح بان مراد جمهور المحدثين من العمل ما هو لكن قال المص
بعد بيان خروج العمل من الايمان بعطف الاعمال على الايمان في مثل قوله
تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات واما قوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون
شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فمعناه
شعب الايمان بضع وسبعون الحديث لان اماطة الاذى غير داخلة في الايمان
اتفاقا انتهى وهذا الاتفاق يشعر بان مرادهم من العمل غير النوافل وكذا كون المخل
بالعمل فاسقا عندهم يشعر بذلك ثم اقول هذا المحل لا يخلو عن الاضطراب
فتامل المسئلة الثانية في الكفر قال في شرح المواقف هو خلاف الايمان فهو
عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة قال شارح المقاصد
والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره
الامام الغزالي رحمه الله لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب انتهى اقول
فان قلت اذا كان عدم التصديق في بعض اعم من التكذيب فيه ومن الخلو
عن التصديق والتكذيب فيه يلزم ان يكون خلو الذهن عن بعض ضروريات
الدين كفرا وقد علم فيما سبق انه ليس بكفر قلت لا نسلم ذلك اللزوم لان الايمان
اذا كان تصديق النبي في جميع ما علم مجيئه به اجمالا او تفصيلا فالكفر عدم
تصديقه في البعض لا اجمالا ولا تفصيلا فالخالي الذهن عن بعض ضروريات
الدين مصدق له اجمالا وان لم يكن مصدقا له تفصيلا نعم لو لم يكن له تصديق
اجمالي ايضا لكان كافرا بلا ريب وفي شرح المواقف فان قيل فشد الزنار
ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا بالرسول في كل ما علم مجيئه به

بالضرورة وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشئ الصادر عنه باختياره علامة
للتكذيب فحكمنا عليه بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم
دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره بينه وبين الله تعالى وكذا
من سجد للشمس فان سجوده يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر
حتى لو علم انه لم يسجدها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجدها
وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى
عليه احكام الكفر فى الظاهر لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم
ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم
من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد
كذا فى شمقف المسئلة الثالثة فى تفصيل الكفار قال شارح المقاصد الكافر
اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرا كفره بعد
الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص
باسم المشرك لاثباته الشريك فى الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان
والكتب المنسوخة خص باسم الكتابى كاليهود والنصارى وان قال بقدم
الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهرى وان كان لا يثبت البارى اى
الخالق اصلا خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبى واظهاره
شعاير الاسلام يبطن عقايد هى كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو فى الاصل
منسوب الى زند اسم كتاب اظهره رجل وادعى انه تاويل كتاب المجوس الذى جاء به
من يزعم المجوس انه نبيهم اقول اختلاف هذه الاسامى باعتبار اختلاف الاحوال
لا ينافى ان يجتمع ثمانا او اكثر فى احد باعتبار اجتماع الكاين المذكورين او اكثر
مثلا من اثبت الهين وتدين ببعض الاديان فهو مشرك واهل كتاب ثم قول

فى الفرق بين المنافق والزنديق على ما ذكره شارح المقاصد خفاء لان
يقال الزنديق هو الذى يبطن الكفريات المدونة فى الكتاب المذكور لا من يبطن
اى كفر كان قال فى القاموس الزنديق بالكسر قوم من الثنوية قايل بالنور والظلمة
اى بان الاول خالق الخير والثانى خالق الشر او من لا يؤمن بالاخرة او بالربوبية
او من يبطن الكفر ويظهر الايمان وهو معرب زن دين اى دين المراة جمعه زنادقة
وزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة الباب الثالث فى الامامة وفيه خمسة مباحث
المبحث الاول فى وجوب الامام اعلم ان الامامة خلافة الرسول عليه السلام
فى اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة اى ناحيتها على وجه يجب اتباعه على
كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من نصبه الامام فى ناحيته كالقاضى
مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج
من نصبه الامام فى ناحيته ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة
بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا كذا فى شرح المواقف وقد اختلف
فى وجوب نصب الامام قال الامامية والاسماعيلية يجب نصب الامام على الله
تعالى اوجبه المعتزلة والزيدية علينا عقلا اى بالدليل العقلى واوجبه اصحابنا
علينا سمعا وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا لا على الله ولا علينا
لا عقلا ولا سمعا لنا فى عدم وجوبه على الله ما مر من انه لا وجوب عليه تعالى
واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين فى الصدر
الاول بعد وفات النبى عليه السلام على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام
والثانى ان فى نصب الامام دفع ضرر مظنون ودفع الضرر المظنون واجب على
العباد واذا قدروا عليه باجماع الانبياء واتفاق العقلاء بيان الصغرى ان
البلد اذا خلى عن رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدر باس

عن المستضعفين استحوذ اى استولى عليهم الشيطان ونشا فيه الفسوق
والعصيان وشاع الهرج والمرج كذا فى شمقف والاصفهانى المبحث الثانى فى شروط
الامامة وهى تسعة الاول ان يكون الامام مجتهدا فى اصول الدين وفروعه ليتمكن
من اقامة الحجج وحل الشبه فى العقايد الدينيه مستقلا بالفتوى فى النوازل
والثانى ان يكون ذا راى وتدبير يدبر الوقايع وامر الحرب والسلم اى الصلح والثالث
ان يكون شجاعا قوى القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يهوله اقامة الحدود
وضرب الرقاب وجمع من العلماء تساهلوا فى هذه الصفات الثلث وقالوا اذا لم
يكن الامام متصفا بها ينيب من كان موصوفا بها الرابع ان يكون عدلا اذ لو لم
يكن عدلا لا يؤمن فى صرف اموال الناس فى مشتهياته وتضييع حقوق المسلمين
ويتضمن هذه الصفة ان يكون مسلما الخامس العقل والسادس البلوغ لان المجنون
والصبى ليس لهما ولاية على انفسهما فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس لانهما
ليسا بعد لين السابع الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين الثامن الحرية لان
العبد مستحقر بين الناس التاسع ان يكون قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة
لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم لان
الالف واللام فى الجمع للعموم حيث لا عهد ولا عهد ههنا ثم انه لا يشترط
فى الامامة العصمة عن الذنوب خلافا للاسماعلية والامامية المبحث الثالث فيما
فيما يثبت به الامامة اجمع الامة على انها تثبت بالنص من رسول الله ومن الامام
السابق اقول اى الامام السابق الثابت امامته بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهذا القيد لم يذكروه ولكنه مراد يعرفه من يتدبر السياق وانما الخلاف فيما اذا بايع
اهل الحل والعقد شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة
بشوكته على بلاد المسلمين فقال بامامتهما اهل السنة والجماعة والمعتزلة خلافا لاكثر

الشيعة

الشيعة فانهم قالوا لا طريق لها الا النص لوجوه الاول ان اثبات الامامة بالبيعة قد
يفضى الى الفتنه لاحتمال ان يتابع كل فرقه شخصا ويدعى كل فرقة ترجيح امامهم
ويقع بينهم المحاربة والثانى ان اهل البيعة وهو اهل الحل والعقد
لا يصير فعلهم واختيارهم الامام حجة على من عداهم لانهم لا يملكون التصرف بانفسهم
فى امور المسلمين فكيف يجعلون شخصا اخر ملكا على المسلمين يتصرف فيهم اقول
حاصل كلامهم هذا ان الامامة ان ثبت بالبيعة فانما يثبت ببيعة جميع المسلمين
وهو متعذر وبيعة البعض لا تصير حجة على الجميع والثالث ان الامامة نيابة الله
ورسوله فلا تثبت الا باذنهما اولا او بالواسطة اقول دليلهم الثالث يدل على عدم
ثبوت الامامة بالبيعة والاستيلاء بخلاف الاولين فانهما يدلان على عدم ثبوتها
بالبيعة فقط واجيب عن دليلهم الاول بان الفتنة تندفع بترجيح الاورع الاسن
الاقرب الى الرسول عليه السلام كما رجحت الصحابة ابا بكر رضى الله عنه على بيعة بن
عباده وعن الثانى بانه منقوض بان الشاهد ليس له ان يتصرف فى المدعى عليه
ومع ذلك يجعل القاضى بسبب شهادته متصرفا فيه بالحكم عليه وعن الثالث
بانه يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة علامة لاذن الله تعالى ورسوله لذلك
الشخص المبحث الرابع ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر
الصديق وذلك باجماع الصحابة خلافا للشيعة فانهم قالوا الامام بعد رسول
الله عليه السلام على رضى الله عنه وللطرفين حجج ومدافعات مذكورة فى
المفصلات. هذا آخر ما اردنا ثبته فى هذه الاوراق من كتاب نشر الطوالع لسجاقلى
زاده المرعشى. رحمة الله عليه. وعلى مصنف الاصل. وقد حررناه بمدينه
آلرها سنة ست وستين ومائه والف. تذييل فى ذكر الفرق التى اشار
اليه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق امتى ثلثا وسبعين فرقه

كلها فى النار الا واحدة قيل للنبى عليه السلام ومن هم اى الفرقة الناجية
فقال النبى عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابى وكان ذلك من معجزاته
عليه السلام حيث وقع ما اخبر وقال شارح المواقف نقلا عن الآمدى ما حاصله
ان المسلمين كانوا عند وفات النبى عليه السلام على عقيدة واحدة سوى المنافقين
ثم نشأ الخلاف وترقى شيئا فشيئا حتى صار المسلمون ثلثا وسبعون فرقه
انتهى قالوا وما الفرقة الناجية المستثناة فى الحديث المذكور فهم الاشاعرة
والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع ساير
الفرق قال شارح المقاصد المشهور من اهل السنة فى دار خراسان والعراق والشام
واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن الاشعرى وفى ديار ما وراء النهر
اهل السنة الماتريدية اصحاب ابى المنصور الماتريدى وماتريد قرية من قرى سمرقند
وبين الطايفتين اختلاف فى بعض الاصول كمسئلة التكوين وغيرها ولا
ينسب احدهما الى البدعة

الرسالة المسماة بالزوراء لجلال الدين الدوانى عليه الرحمة

بسم الله الرحمن الرحيم

عليك الاعتماد يا كريم فى التتميم الحمد لوليه بذاته والصلاة منه
على مرتبته الجامعه لجميع صفاته **وبعد** فهذه نبذة من الحقايق
بل زبدة من الدقايق منبئة عن تنبيهات مبنيه على تنبيهات تنبه الراقدين
على اوطئة الغفلات فى ظلمة ليل الحجب والجهالات فقد طلع الصباح ونادى
منادى الحق حى على الفلاح بل اوشك ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها وتقع
الامثال الواردة على لسان النبوات فى مضربها وانها لعلى نمط جديد وطرز سديد
والنظر فيها على ذلك شهيد قد ابرزتها الرحمة الازلية اجابة لدعاء صدر

عن

عن لسان استعداد والله الهادى على سبيل الرشاد اذ ربك لبالمرصاد
تمهيد العلة للشئ بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشئ فان ما هو
علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من اوصافه وهو ظاهر
وكون المهيات غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى
الفاعل لا ينافى ما ذكرنا اذ نعنى بها انها بذواتها اثر للفاعل وبعد ذلك لا تحتاج
الى تاثير آخر فى كونها ونفى الاحتياج اللاحق لا ينافى الاحتياج السابق فاحسن
تدبره **تذكره واستبصار** اما تبين لك بما قرع سمعك فى الحكمة الرسمية من ان
حدوث الشئ لا عن شئ محال ان الثانى فى الحدوث الذاتى ايضا كذلك ما ايسر
ان يتحدس ذلك فاذن المعلول ليس مباين الذات للعلة ولا هو لذاته بل هو
بذاته لذات العلة شان من شونه وجه من وجوهه حيثية من حيثياته
الى غير ذلك من الاعتبارات اللايقة **تبصرة** فالمعلول اذن ليس الا اعتباريا
محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذى انتسب اليها كان ذلك
تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا **تشبيه** السواد ان اعتبر
على النحو الذى هو فى الجسم على انه هيئة للجسم كان موجودا وان اعتبر انه ذات
مستقلة كان معدوما بل ممتنعا والثوب اذا اعتبر صورة فى القطن كان
موجودا واذا اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثيه
فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقايق تعرف قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت
رايحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا بل انما يظهر رسمها **تنبيه** لما كان
منتهى السلسلة العلية واحدا والكل معلول له اما ابتداء او بوسط فهو الذات
الحقيقية والكل شونه وحيثياته ووجوهه الى غير ذلك من العبارات اللايقة
فليس فى الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكثرة كما قال الله

تعالى هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المومن المهيمن العزيز
الجبار المتكبر **تذكرة اخرى** كانك قد لفظت فيما نبهت عليه فى المباحث النظريه
من ان انعدام الشئ بالمرة محال اذ كل ممكن لما كان جايز العدم لذاته فلا يجوز انتفاء
ما هو الذات بالحقيقة اذ لا بد لكل جايز الزوال من سنخ ذات باق وينتهى الى ما لا
يتطرق اليه جواز العدم والا لكان له سنخ اخر ويتسر فاذن كل شئ هالك الا
وجهه والواجب واحد فاتحد الممكنات كلها فى ذلك السنخ الباقى كل من عليها
فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام **تنبيه** فزوال المعلول بالحقيقة ظهور
العلة بطور آخر وتجليها بوجه نسبى مغاير للوجه الاول فهو اذن مزايلة العلة
لاعتبار اته وتطوره فى شئون ذاته **ازاحة وهم وانارة فهم** نسبة الاول
الى الثوانى ام جميع النسب لا يشابهها شئ من النسب حق المشابهة ولا يباينها
شئ منها كل المباينه فكلما قيل او يقال فى تقريب تلك النسبة بالنسبة الى
الافهام فهو تبعيد من وجه اعنى انه ان حمل على انه منطبق على حقيقة الامر
كان مبعدا وان لوحظ من الوجه الذى به يناسب كان مقربا فلا تظنن ان فى
مادة الممكنات ومعروضها الى غير ذلك من الاعتبارات التى توهمها العبارات
فلا كلما أملت عيون الظبا يروى **نظم**

• وان قيصا خيط من نسج تسعة • وعشرين حرفا عن معاليه قاصر •

بسط وطاء اذا اعتبرت الامتداد الزمانى الذى هو محل التغير والتبدل
وعرش الحوادث الكونيه بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة وجدته شانا من
شئون الامتداد العله محيطا بجميع الشئون المتعاقبه ثم ان امعنت النظر وجدت
العاقب باعتبار حظور حدود ذلك وغيبوبتها بالنسبة الى الزمانيات
الواقعة تحت حيطته واما المراتب العاليه عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها

اى كلما اراد انتفاعيون الظباء من الدموع لا يروى العطشان منه

بل الجميع متساوية بالنسبة اليها متحاذية فى الحضور لديها فما ظنك بما على
شواهق العوالى ليس عند ربك صباح ولا مساء [اى الزمان] **تشبيه** اذا اخذت امتداد
مختلف الاجزاء فى اللون كخيط اختلف اللون فى اجزائه ثم امررته فى محاذاة
ذرة او غيرها مما يضيق حدقته عن الاحاطة بجميع ذلك الامتداد الذى فى تلك
الالوان المختلفه متعاقبه فى الحضور لديها لضيق نظرها متساوية فى
الحضور لديك لقوة احاطتك فاعتبروا يا اولى الابصار **كشف غطاء**
عساك فى طى هذا الوطاء قد انكشف لك الغطاء واطلعت على نفايس اسرار
لم يطلع قبل ينكشف الى الآن قناع الاجمال عن جمال خفايقها واستطلعت
طوالع انوار لم يطلع قبل هذا من مشارقها منها وجه احاطة علم الاول تعالى
بالماضى والمستقبل والحال على وجه يتعالى عن التبدل والانتقال فانه
مما خفى على كثير من الجهال حتى تاهوا فى تيه الضلال ووسعوا دايرة القيل
والقال ومنها كيفية وجود الحوادث وزوالها والتخلص عن الشبه التى تلزم
على تحقيق سبب حالها على طور اهل النظر وعن التكلفات الشاقة التى يلتزمونها
فى ذلك على النحو الذى يلايم طباعهم ويوافق ما قرع من صدا كلمات ايمتهم
الغابرين اسماعهم مما لا يخفى بشاعته على من خلص ذايقته عن مرارة
المراء وسلم بصيرته عن غشاوة الامتراء ومنها سر النسخ وحقيقته
وانه ليس فيه نقضا ونقصا فان الحكم التدوينى يحاذى الحكم التكوينى وكما
ان التعاقب هناك فى نظر المحبوسين فى مطمورة الزمان الملاحظين من مضيق
كوة الحال فكذا الحال ههنا لا تغير ولا انتقال الا فى نظر من تغير عليه الماضى
والحال والاستقبال **تذكرة** ليست الحقيقة الواحدة تظهر فى البصر بالصورة
المعينة المكتنفة بالعوارض المادية بشرط حضور المادة وملازمة وضع معين

من المحاذاة وقرب وعدم حجاب الى غير ذلك وهى بعينها تظهر فى الحس
المشترك بصورة تشابهها من غير تلك الشرايط وهى فى الحالتين يقبل
التكثير بحسب الاشخاص كصورة زيد وعمرو وبكر ثم تظهر تلك الحقيقة
فى العقل بحيث لا يقبل التكثر ويصير الافراد المتكثرة فى الصورة المبصرة
والمتخيلة متحدة فى الصورة العقلية ثم الصورة العقليه متفاوته فى
قبول التكثر فان صور الانواع من حيث خصوص نوعيتها متكثرة ومن
حيث صورة جنسيتها واحدة وهكذا الى جنس الاجناس فيتحد فى صورته جميع
انواعها لكن يمتاز عن جنس آخر يقابله واذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل
جميع الحقايق والاعتبارات اتحد الكل فى صورته كالشئ والممكن العام مثلا
تبصرة فاذا تذكرت ذلك فتحدس ان الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل هى من
ملابسها المختلفه عليها باختلاف المشاعر والمدارك ثم ان تلك الحقيقه مع
وحدتها الذاتيه قد يظهر فى صور متكثرة متخالفة الحكم كصور الاشخاص
وقد يظهر فى صورة واحدة كالصورة العقليه وكما ان المختلفين فى الصور
فى موطن قد يتحدان فيها فى موطن اخر فقد يتعاكس الصورتان فى الموطنين
اعنى انه يظهر احديهما بصورة خاصة فى موطن والاخرى بصورة اخرى
فى ذلك الموطن ثم يظهران فى موطن اخر على عكس الصورتين فيظهر هذه
بالصورة التى كانت للاخرى والاخرى بالصورة التى كانت لهذه كالفرح الظاهر
فى الرؤيا بالصورة البكاء الى غير ذلك من الامور المعلومة بممارسة التعبير
فايقن ذلك فانه مدرك عزيز المنال تنبيه كانك فيما قرع سمعك من
هذه المقدمات اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم بل على حقيقة العوالم
بل انكشف عليك اسرار غامضة من حقيقة احوال المبدا والمعاد وتيسر

عليك مشاهدة الواحد الحقيقى فى الكثرات من غير شوب ممازجة ولا انفصال
وتسلقت الى حقايق ما انبأ عنه لسان النبوات من ظهور الاخلاق والاعمال
فى المواطن المعادية بصور الاجساد وكيفية وزن الاعمال وسر حشر الافراد
بصور الاخلاق الغالبة واطلعت على سر قوله تعالى وان جهنم لمحيطة
بالكافرين وقوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون فى بطونهم
نارا وسيصلون سعيرا وقول الخاتم الفاتح عليه وعلى اله افضل الصلاة
والتحية الذين يشربون فى آنية الذهب والفضة انما يجرجر فى بطونهم نار
جهنم وقوله عليه الصلاة والسلام ان الجنة قيعان وان غراسها سبحان
الله وبحمده الى غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية وعلمت ان جميع
ذلك على الحقيقة لا على المجاز والتاويل كما انتهى اليه نظر بعض الواغلين
فى التفحص عن الحقايق بطريق البحث البحت فانه قصور ظاهر كما لا يخفى شك
وتحقيق لعلك تقول كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر وكيف يكون المعنى
جسدا والحال ان الحقايق متخالفة بذواتها فنقول قد لوحنا اليك ان الحقيقة
غير الصورة فانها فى حد ذاتها وصرافة سذاجتها عارية عن جميع الصور
التى يتجلى بها لكنها يظهر فى صورة تارة وفى غيرها اخرى والصورتان
متغايرتان قطعا لكن الحقيقة المتجلية فى الصورتين بحسب اختلاف الموطنين
شئ واحد تشبيه ما اشبه ذلك ما يقوله اهل الحكمة النظرية ان الجواهر
باعتبار وجودها فى الذهن اعراض قايمة به محتاجة اليه ثم هى فى الخارج قايمة
بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة تظهر فى موطن بصورة
عرضيه محتاجه وفى اخر بصورة جوهرية مستقلة مستغنيه فاجعل ذلك
تانيسا لك تكسر به سورة بنوطبعك عنه فى بدو النظر حتى ياتيك اليقين وتتصعد

الافق المبين وترى بعين العيان ما يعجز عنه البيان وتشرف على حقيقة
قول سيدنا النبي المبعوث لتتميم بناء النباء والانباء النوم اخو الموت
وقول صاحب سره وباب مدينة علمه عليه وعليه افضل الصلاة والسلام
الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا **زيادة كشف** ارايت الحقيقة الواحدة كيف
ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانيه لطيفة مجردة ثم ظهرت على الحواس
بصورة متخالفة كثيفة مادية فكانها نزلت مع النفس عن صرافة تجردها ووحدتها
الى التكيف والتعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة الحواس وصلت هي الى غاية
التكثر واذا ترقت الى مرتبة التجرد توحدت هي فالحقايق مع النفس صعودا ونزولا
فهي اذن موجودة في النفس لا خارجا عنها وهي تصاحبها في مواطنها المختلفة
وتتصبغ في كل موطن من مواطنها باحكام من الوحدة والكثرة واللطافة
والكثافة ومن ثمة اقول شان العلم تكثير الواحد وتوحيد الكثير **رمز** والمميز
الذي هو محتد الكثرة انما هو بالنفس وفي النفس فاذا اعمضت عنها وعما
يظهر عليها في مدارك هبوطها ومدارج صعودها ما وجدت الاعيان شاهد
عن كل ميز وغيرية بل ما وجدت اذا وجدت فاطفي المصباح فقد طلع الصباح
تنبيه فالنفس كما ظهر مادة جميع الصور وارض كل الحقايق فيها تنبت اصولها
ومنها تنبت اصولها ومنها تنبت فروعها فهو الكتاب الجامع والاسم الاعظم
والعرش المجيد الذي هو مستوى الرحمن المقتضي بالرحمة الايجادية ظهور جميع
الممكنات بتفاصيلها وفيها يتعدد النفس الرحماني الواحد في حد ذاتها
فالحقيقة واحدة ما دامت عقلا صرفا فاذا تحركت هابطة وظهرت في النفس
عددتها النفس بما لها من الاستعداد الذاتي لقبول احكام التنزلات فصارت
عددا وهذا معنى قول قدماء اللاطين من الحكماء العدد عقل متحرك فاعرفه

اساطين

فقد

فقد انكشف لك الامر بقدر ما يمكن كشفه **تكملة** ثم ان النفس لما تم بشعورها
الا لظهور بنفسها الهوائي المقطع بالتقطيعات الحرفية فكما ان النفس (لا تمام الاشعار بنفسها م)
الرحماني ظهرت فيها وبها بصورة الحقايق المتعددة ظهرت نفسها الانسانية
ايضا بسببها بصور الكلمات المختلفة فكانها صدى لاصل الحقايق و
عكس لصورها انعكست منها لشدة صقالتها الى ما يناسبها من الهواء لما
بينها وبين الروح الحيواني الذي هو مستواها اولا من المجالسة ثم ذلك الصدى
ما يرجع الا الى النفس وتلك العكوس ما ظهرت الا عليها فرجع الامر كله الى النفس
فاذا رجعت الى الله فقد تم الامر الا الى الله تصير الامور **ختم ووصية** فقد اودع
في تلك الفصول اصول ان ايقنتها سهلت عليك الغوامض الابية وانفتحت
لديك الحقايق الخفية فصنها عن غير اهلها ولا تضن بها على اهلها فان ترك
الاول ضلال واضلال وفعل الثاني ظلم ووبال وعليك بتعرف الاستبهال
بكثرة الاخبار واياك والاغترار بظواهر الاثار فهذه الطبقة اعز من
الناس من الكبريت الاحمر بل لا يكاد يوجد الا في الاقل الاندر واعلم ان ما يحتك
من التودة في سوقها الى اهلها اهون مما يلزمك في افشائها عند غيرهم
فان الاول تاخير والثاني تفويت والموخر يتدارك دون الفايت وانت تعلم
ان الزمان قد فشا فيه الحسد والعناد وشاع الجهل والاضرار في البلاد فكن
على بصيرة في امرك ذا عزيمة في سرك وجهرك وتيقن ان بث الحقايق الى
غير اهلها مذموم في الطرايق كلها وقد تواردت بذلك الانذارات النبوية
وتعاضدت فيه الاشارات الولوية ولا تضيق صدرك ممن ينكر قدرك
وكن كما قال افلاطن لا يضرن جهل غيرك بك علمك بنفسك وكن متعرضا
لنفحات الله في ايام دهرك فان للاوقات خواص يعرفها العارفون واذا

وإذا اوردك رايد النظر هذا المرتع المقدس والموقف المونس فقل لاهلك
من القوى الدراكة امكثوا اني انست نارا لعلي اجد اتيكم منها بقبس او اجد
على النار هدى واخلع نعليك انك بالوادي المقدس طوى ولا تغتر بحبال
خيال اهل الجدال فانه سحر مفترى والق ما في يمينك تلقف ما صنعوا ان
ما صنعوا الاكيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث اتى ولا تنسني في اوقاتك
واشركني في صوالح دعواتك والصلاة والسلام على المقدسين خصوصا سيدنا
سيد الكل وعلى اله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين تجز تحريره بيمين
مولفه الفقير الى رحمة ربه الغني محمد بن اسعد بن محمد المشتهر بجلال الدواني بعد
العشاء الاخيرة من ليلة الخميس الثامن عشر من جمادى الاخرة سنة اثنتين
وسبعين وثمانماية الهجرية ببلدة تبريز حماها عن الحوادث والفتن في الزاوية
المباركة المظفرية شكر الله سعي بانيها واسكنه اعلى غرف الجنان وكان
في يوم الاربعاء الثالث عشر من ربيع الاخر من هذه السنة وقوع حادثة
الحرب الذي وقع بين عساكر احمد ودياربكر وعساكر اذربيجان والعراق وهجوم
الاولين على الاخرين وتلاطم امواج الفتن هكذا وجدت مكتوبا في اخر نسخة
نقلت عنها هذه النسخة فرحم الله مولفها وناسخها ومن سينسخها ويطالع
فيها وقد تجز تحريري ببلدة الرها سنة سبع وستين وماية والف وانا
الفقير الى الاورية ذي المواهب محمد المدعو بين اترابه بالراغب لوالي اذ ذاك
بولاية الرقتين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد الحمد لوليه والصلاة على نبيه فاني لما فرغت من تهذيب الرسالة
الموسومة بالزوراء المشتملة على زبد من الحقايق ونبذ من الدقايق وهي من

خصايص

خصايص الزمان اذ قد احتوت على اسرار لم تكن مكشوفة القناع الى الآن بل
على ابكار لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وكانت مجملة معضلة يستعصي على بعض
الطالبين ابياتها ويختفي على جل الناظرين خبياتها التمس مني بعض الصادقين
في الطلب المتحلين بدقايق حسن الادب ممن حمدت سيرته وزكيت سريرته وذكت بصيرته
جعله الله كاسمه عليا على مراقي المعالي وخلصه نجيا عن العزايم لفالحة
عن العوالي ان اكتب عليها حواشي يرفع عنها من الغواشي فاجبته الى مسوله
واعنته على مامولة واكتفيت بقدر الضروري في تفهيم ما فيها وما ادرجت
الا على سبيل الندرة على تفصيل ما في مطويها فان ذلك خطب عظيم يستدعي توجها
لايقا وتجردا فايقا وعسى ان يتيسر في ثاني الحال على فراغ من البال وشرطت
على نفسي في تلك الحواشي على منوال الاصل ان اكتفي بالواردات الجديده ولا
اتعقب الموردات العديده والله الهادي الى سواء الطريق وبيده ازمة التحقيق
وهو بتحقيق رجاء الراجين حقيق **فاول** ما اقول ان لهذه الرسالة شانا وهو اني
رايت في ظاهر دار السلام على قرب من شاطئ الزوراء امير المومنين ويعسوب
المسلمين عليا رضي الله عنه وكرم وجهه في مبشرة طويلة محصلها انه كرم الله
وجهه كان ملتفتا الي بنظر العناية ومعتنيا بشاني بطريق الكلاية فصار
ذلك باعثا الى ان اعلق رسالة معنونة باسمه العالي متبركا به واتلوها على
روضته المقدسه وقت التشرف بزيارته والاكتحال بزرور تراب عتبته وكنت مترددا
في تعيين المقصد في تلك الرسالة فتارة كنت اعزم ان اكتبها في تحقيق ماهيتها عماهيته
العلم لمناسبة قول النبي صلى الله عليه وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها واخرى
يخطر ببالي غير ذلك ولم يتعين شي من الخواطر الى ان وفقني الله للاستسعاد بلثم
العتبة القدسية الغرويه والمشهد المقدس الحاري على النبي وعلى ساكنها الصلاة والسلام

ثم بعد المراجعة سألني واحد من اصحابي المستعدين لدرك الحقايق ممن كان
له درك رايق وذهن فايق كريم الشيم والسجايا حسن الاسم والمسمى قد قرأ على
كتاب حكمة الاشراق للشيخ الاجل والحكيم الابجل شهاب الدين السهروردي وكنت
اقرر له اثناء مباحثه هذا الكتاب طرفا من السوانح واملى عليه بعضا من
اللوايح اجمعها له في رسالة فصار سؤاله باعثا للاقدام على هذه الرسالة
فاجتمع مقاصدها في خاطري في اقرب ساعة وكنت ذاهلا عن المقصد الاول
الى ان اتممته فلما نظرت فيها بعد التمام وجدتها بعينها اي هي التي كانت ترام
فتيقنت ان نفحات الامداد فيها كانت تهب من باب مدينة العلم وسفينة
الجود والمستوي على جودي الحكم والحلم على النبي وعليه الصلاة والسلام والتحية
والاكرام وسميتها بالزوراء وهي اسم الدجله والمناسبة ظاهرة مع ما فيه من التلويح
الى ان هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدسة والمواقف المونسة والله تعالى
مناح الغيوب فتاح القلوب **قوله** الحمد لذاته لوليه بذاته الضمير الاول راجع الى الحمد
وكذا الثاني وضمير بذاته راجع الى الولي اي الحمد يختص من حيث ذاته لمن هو وليه
بذاته وهو الله تعالى يعني انه لا يحتاج في رجوعه اليه الى توجيه حامد اياه
اليه فان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وكل كمال فهو له فكل حمد فهو
له سواء وجه اليه او الى غيره بل هو الحامد والمحمود لانه المظهر لكمالات نفسه
وان اظهرها على لسان عبده او افعاله او احواله **قوله** والصلاة على مرتبته
الجامعة لجميع صفاته الصلاة من الله الرحمة وهي عبارة عن افاضة الخير والكمال
والوجود منبع كل خير وكمال واما ساير الكمالات فمتفرعة عليه وغاية الكمال
التحلي بجميع صفات الله تعالى واسمائه والقابل للفيض الوجودي وما يتفرع
عليه من الكمالات اولا من حيث حقيقته النورية واخرا من حيث نشأته الصورية

الظهورية هو الحقيقة المحمدية الجامعة لجميع الصفات الالهية فكل رحمة فهي له
بالذات ولغيره بالتطفل والعرض والصلاة من الله بذاته له سواء استنزلها
احد او لم يستنزل فظهر التوافق بين المرتبتين **قوله** وبعد فهذه نبذة من الحقايق
بل زبدة من الدقايق يقال اصاب الارض نبذة من المطر اي شيء يسير والحقيقة
هي الامر الثابت المتاصل في الوجود وخص في الاصطلاح بكنه الشيء المتحقق
والدقيقة هي السر الدقيق الذي لا يطلع عليه كل احد فمرتبة الدقايق اجل من
مرتبة الحقايق ولذلك اضرب عنها بلفظ بل المشعرة بالترقي **قوله** منبئة عن
شبهات مبنية على تنبيهات تنبه الراقدين على اوطية الغفلات جمع وطاء
وهو ما ينام عليه كاللحاف وغيره **قوله** في ظلمة ليل الحجب والجهالات افراد الظلمة
والليل مع جمع الحجب والجهالات اشارة الى قوله صلى الله عليه وسلم الكفر كله
ملة واحدة وايماء الى تساوي اقدامها في عدم الوصول **قوله** فقد طلع الصباح
اي ظهر الحق **قوله** بل اوشك ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها فان الحقيقة
انما تختفي بالصور الرسمية عن نظر المحجوبين وفي اخر الزمان تترقى الاستعدادات
حتى تصير تلك الصور بعينها وسايل انكشاف الحقايق فقد طلعت الشمس
من مغربها هذا مع ان انوار الحقايق لما انتشرت في آفاق نفوس المستعدين
من سواد بلاد المغرب خصوصا من حضرة الشيخ المحقق الاوحد والامام
المدقق المؤيد عين اعيان الشهود انسان عين الوجود محي الدين بن محمد
الاندلسي الطائي رضي الله عنه وارضاه هذا ولا تظنن انا نرفض الظواهر
ونقطع المقصود من اشارات الكتاب والسنة على التأويل بل نثبت الظاهر على
مراد الله ورسوله ونستنبط منه بطريق الرمز حقايق اخرى باطنة **قوله** وتتبع
الامثال الواردة في مضربها الانبياء كلهم خصوصا سيدنا الخاتم عليهم السلام

اشاروا الى خواص آخر الزمان وغرايبه وقد قربت الساعة وعجايبها الموعودة
قوله عن لسان استعداد الحق سبحانه وتعالى لا يمتنع لفيض عن القابل فالدعاء
الصادر عن لسان الاستعداد مستجاب البتة وتنكير الاستعداد اما للتعظيم
ايماء الى ان الاستعداد المستدعي للاجابة استعداد عظيم او للابهام فانه
عسى ان يكون الجالب لها استعدادا خفيا غير ما ظهر على صاحبها من الطالبين
الملتمسين لها ظاهرا قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد وجه مناسبة الخاتمة
للفواتح ظاهر فان ابرازها انما يكون للهداية قوله ان ربك لبالمرصاد اي كائن
على الصراط المستقيم ليهدي اليها قوله تمهيد هذا كالمقدمة للمباحث الآتية
ولذا عنون بالتمهيد قوله وكون المهيات قد اشتهر بين الطوايف ان
المهيات غير مجعولة فاستشعر ان يقال ما ذكرته مخالف لما تقرر عند الحكماء
بل عند العقلاء فاجاب بان عدم مجعولية المهيات بمعنى انها ليست بذواتها
اثرا للفاعل ممنوع وكيف لا وكل ما يفرض انه اثر للفاعل مهية من المهيات
فلا بد ان ينتهي الى ما يكون التاثير فيه بحسب الذات فثبت التاثير في الذات
وبمعنى ان كون الانسان مثلا انسانا لا يحتاج الى جاعل ظاهر وبديهي ولا
ينافي ما ذكرنا لانا مرادنا ان المهيات بذواتها اثر للفاعل اي الفاعل مستتبع
لذات المعلول ثم العقل ينتزع من المعلول الوجود ويصفه به كما هو رأي الاشراقيين
لا ان الفاعل يجعله متصفا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين فاذا
صدرت ذات المعلول عن العلة لا يحتاج الى جاعل يجعل ذلك الذات نفسها
فهي مستغنية بعد صدورها عن العلة عن جاعل يجعلها اياها وذلك
وذلك لا يستلزم نفي احتياجها في ذاتها الى الجاعل بالمعنى الذي حققناه
بل محقق ذلك الاحتياج هذا قول اجمالي وتفصيله يطلب في حواشينا على الكتب

الحكميه قوله تذكرة واستبصار وسم بالتذكرة لانه بحث مفروغ عنه في
الحكمة يتذكر ههنا ليستعان به في المباحث المترتبة عليها قوله تبصرة لما كان
فيه افادة ما لم يتبين في العلوم المتداولة رسمها بالتبصرة قوله تشبيه
يعني ان الحقايق كلها اذا اعتبرت ذوات مستقلة مباينة لذات العلة كما
هي في مدارك المحجوبين فهي ممتنعة وجودا وظهورا اما الاول فلان غير الحق
الواجب بذاته لا يمكن ان يكون موجودا واما الثاني فلان الظهور انما ينشأ من
ارتباطها بالموجود الحق وهي بهذا الاعتبار اخذت مغايرة لها ذاتا فلا يتصور
ارتباطها به واما اذا اخذت من حيث هي تابعة لها قايمة بها فهي موجودة بمعنى
ارتباطها بالوجود اي ظاهرة فالاعيان الثابتة اعني تلك الحقايق بذواتها التي
يعتبرها الوهم ليست بموجودة اصلا مثلا الانسان عينه الثابتة هي
المهية المغايرة للحق المتصف بالصفات المخصوصة وهي ليست بموجودة اصلا
لا حقيقة لاستحالتها ولا بمعنى ارتباطها بالوجود لانها من تلك الحيثية
لا ارتباط لها بالوجود اصلا بل انما يتصبغ الحق به بمعنى ان رسمه يظهر فيه
فيصير الوصف المجرد عن الذات موجودا بمعنى انه متعلق بالوجود فان الموجود
عند المحققين الوجود وغيره لا يصير موجودا بمعنى الاتصاف فان الوجود
ليس وصفا قائما بغيره بل ذاتا حقا ثم يصير غيره موجودا بمعنى تعلقه
بالوجود وظهوره فافهم هذا المجمل فيهديك الى التفصيل فهو يحق الحق
وهو يهدي السبيل قوله تشبيه وجه العنوان ظاهر فان المذكور فيه معلوم
بالقوة القريبة من الفعل مما سبق قوله تذكرة اخرى وجه العنوان ظاهر
باعتبار ان اصل هذا البحث اعني استحالة انعدام الشيء بالمرة من المباحث
المذكورة في الكتب الحكمية وكان الظاهر على منوال البحث السابق ان يرسم هذا

الاصل بالتذكره ثم يردف باستحالة انعدام الممكنات كلها مادية او مجردة
بالنظر الى ما هو ذاتها بالحقيقة معنونا بالتبصرة الا انه لما كان قريبا بحسب
الماخذ فان البحث السابق معدّ له ومقرب اعدادا تاما وتقريبا كاملا ولم
يلتفت الى ذلك وجعلا بحثا واحدا وعنون بالتذكره على سبيل التغليب
اشارة الى ان غاية القرب من الافهام بحيث انه بمنزلة مخزون مذهول عنه
يحتاج الى التذكر **قوله** تنبيه وجه العنوان انه مما يعلم من السابق بالقوة
قوله فزوال المعلول بالحقيقة حمل الظهور على الزوال باعتبار الاستلزام
الظاهر مبالغة فى ذلك الاستلزام كما يقال عدم العدم هو الوجود وزوال
الصورة الفاسدة هو حدوث الصورة الكائنة الى غير ذلك من النظاير
قوله فهو اذن مزايلة العلة اى زوال المعلول فى الحقيقة راجع الى مزايلة
العلة لاعتباراته وجمع الاعتبارات والشئون باعتبار افراد زوال المعلول
قوله ازاحة وهم مما سبق وانارة فهم مما يلحق وقوله فكل ما قيل او يقال اشارة
الى ذلك وهذه اللمحة نافعة جدا فى تلك المطالب العالية فاحفظها واحتفظ
بها **قوله** بسط وطاء تمهيد مقدمة لما يعقبه **قوله** اذا اعتبرت الامتداد
الزمانى وحدته شانا اشارة الى ان الحوادث باسرها شان واحد فان
الامتداد السرمدى المعبر عنه بالزمان وما ينطبق عليه من الحوادث بمنزلة
خط واحد لا جزء فيه بالفعل ونسبة الازمنة والحوادث المتعاقبة اليه
نسبة الاجزاء المفروضة فى الخط اليه وتحقيقه ان الاجرام الفلكية لها حركة
واحدة بالشخص هى التوسط بين الاوضاع المفروضة يرتسم منها فى الخيال
الامتداد السرمدى المعبر عنه فى عرف اهل النظر بالحركة بمعنى القطع والزمان
مقدار ذلك الامتداد الموهوم وكما لا اجزاء فى الزمان بالفعل لا اجزاء فى ذلك الامتداد

ايضا بالفعل ثم ان هذه الحركة تستتبع حركة المواد العنصرية فى كيفياتها المحسوسة
والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على منوال وحدتها واستمرارها فكما لا
جزء فيها بالفعل كذلك ليس فى هذه الحركة ايضا جزء بالفعل ونسبة الصور
المتعاقبة الى حركة تلك المواد نسبة الاجزاء المفروضة فى حركات الافلاك
والزمان اليها بل نسبة الالوان المتعاقبة والكميات المتعاقبة فى حركة
الكيفية والكمية اليها فكما لا وجود لتلك الالوان والمقادير فى الحركة الكيفية
والكمية بالفعل كذلك لا وجود لتلك الصور ايضا بالفعل وما يتراءى من
استمرار بعض الصور وبقائه زمانا بمنزلة ما يتراءى من استمرار الكيفية والكمية
فى الحركتين المذكورتين فان شيئا منها لا يستمر ولا يبقى زمانا ولكن قد لا
يظهر التفاوت للحس لقلته فيخيل اليه انه امر واحد مستمر فافهم ذلك
فانه اجدى من تفاريق العصا **قوله** فما ظنك باعلى شواهق العوالى هو الحق
تعالى **قوله** تشبيه وجه العنوان مستغن عن البيان **قوله** منها وجه احاطة
علم الاول تعالى لما تبين ان الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى الله تعالى
فجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتب وتعاقب ومضى واستقبال فهو تعالى
عالم بكل منها فى وقتها من غير تبدل فى ذلك العلم المحيط اصلا وبعلم مضيها
واستقبالها وحضورها بالنسبة الينا ايضا من غير اتصافها بالنسبة اليه
بشئ من المضى والاستقبال والتشبيه السابق اقرب تمثيلا فى تقريب ذلك
الى الافهام **قوله** فانه لا يخفى على كثير من اهل الجدل حتى ان المتكلمين قالوا ان
العلم قديم والتعلق حادث ولا يخفى ان هذا يفضى الى نفى علمه تعالى بالحوادث
فى الازل لان العلم ما لم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه عالما بذلك الشئ
الا بالقوة كما ان البصر اذا لم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه

قوله فانه مما خفى

بالفعل والحاصل ان انكشاف الشئ المعين لا بد فيه من تعلق العلم به ولا يكفى
فيه حصول صفة العلم الذى يثبتونه من غير تعلق به والا لكان الواحد منا
حال ذهوله عن الاشياء عالما بها وهو باطل والحكماء لذلك انكروا علمه تعالى
بالجزئيات على الوجه الجزئى وجميع ذلك لعدم اطلاعهم على جلية الامر **قوله**
ومنها كيفيه وجود الحوادث وزوالها فان وجودها عبارة عن انقراضها
باعتبار الحضور لدينا وزوالها عبارة عن غيبوبتها بالنسبة الينا ووجه
حضورها وغيبوبتها بالنسبة الينا ان المشار اليه بقولنا انا امر موهوم متعين
واقع بين طرفى المنقضى والآتى لان المفروض فى الزمان والحركة الحاضرة
المفروضة فى الحركة الامتدادية والانانية ايضا من الحوادث فكل ما قارن
من حدودها المفروضة لحد مفروض من انانيتنا المذكورة فهو حاضر لدينا
وما سواها فان اتصف قبل ذلك المقارنة لحد مفروض من الانانية فهو ماض
وان لم يتصف بعد وسيتصف فهو مستقبل **قوله** والتخلص عن الشبه التى
يلزم على تحقيق سبب حالها الخ يعنى ان تحقيق سبب وجود الحوادث مبحث
مشكل فى الحكمة الرسمية وذلك لان سبب وجودها ان كانت قديمة يلزم
قدم الحادث وان كانت حادثة يلزم الدور او التس فاجابوا عن ذلك لان
سبب وجودها باستناد الحوادث الى اسباب معدة لها غير متناهية
ممتنعة الاجتماع وهى الاوضاع الفلكية المتحصلة بحركتها السرمدية
وكل من تلك الاوضاع مسبوق بغيرها لا الى نهاية وزعموا ان التس فى الامور
الغير المجتمعة جائز لعدم اجتماع آحادها فلا يتمكن العقل من التطبيق بينها
الذى هو مدار البرهان الدال على استحالة التس عندهم وانت خبير بما فيه لان
عدم اجتماعها فى الخارج لا يدل على امتناع التطبيق العقلى الراجع الى فرض الانطباق

بينها

بينها وايضا لما كان اوايل الصادرات عن الواجب هى العقول المجردة وهى
قديمة فكيف يتصور صدور الحوادث عنها وارتباط تلك الحوادث بتلك الامور
القديمة فى سلسلة العلية فحاولوا التفصى عن ذلك بان الحركة لها جهتان
احديهما حيثية ذاتها وهى كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له فى كل آن فرد من
الاوضاع غير الفرد المفروض فى الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى
بالتوسط بين الاوضاع وهى بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد
والثانية حيثية النسب التى يلزمها وهى بهذا الاعتبار حادثة ضرورة ان
النسبة المفروضة بحسب القرب والبعيد من النهاية المفروضة فى كل آن غير
المنفرضة له فى آن آخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض
اللازمه فهى مستنده من حيث الذات الى القديم ومن حيث العوارض مستندة
اليها الحوادث ولا يخفى ان هذا الكلام غير منقح فان تلك العوارض اما مستنده
الى الذات والمفروض انها قديمة او الى مباديها وهى ايضا قديمة او الى غيرهما
وهو منتف هذا كله فى علة وجود الحوادث واما علة زوالها ففيه ايضا اشكال
لان سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهية الى ذلك الحادث هى الجزء الاخير من
العلة التامة عندهم بمعنى ان لجميع تلك الحوادث لها مدخل فى وجود ذلك
الحادث باعتبار وجودها السابق وعدمها الطارى فاذا وجد ذلك الحادث
فلا يمكن زوالها الا بزوال علتها التامة وعلتها التامة مركبه من المبادى
القديمة وتلك الحوادث المتعاقبة من حيث انها كانت موجودة ثم صارت
معدومة وزوال المبادى القديمة مح وكذا زوال تلك الحوادث من هذه الحيثية
فانها الى الابد متصفة بانها صارت معدومة بعد ما كانت موجودة وهى
بهذا الاعتبار كانت متممة للعلة التامة وزوالها بهذا الاعتبار مح فيلزم زوال

المعلول مع بقاء علتها التامة على حالها فطلبوا التخلص عنها بان تلك
السلسلة علة تامة لوجود الحادث بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود
ذلك الحادث فاذا وجد ذلك الحادث المانع زوال العلة التامة بزوال جزءها اعني
انتفاء المانع الذي هو معتبر فيها فان وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه فان
اورد عليه انه يلزم ان يعود ذلك الحادث بزوال المانع على تقدير كونه جايز
الزوال لتحقق العلة التامة بجميع اجزائها فلهم ان يدفعوا ذلك بان عدم المانع
السابق على وجوده جزء لعلة الحادث لا عدمه المسبوق بوجوده فزواله بعد وجوده
لا يصير متمما للعلة التامة او يقولوا ان اتصاف الحادث بالعدم بعد اتصافه
بالوجود يستلزم امتناع اتصافه بالوجود ثانيا بناء على استحالة اعادة
المعدوم والامور المذكورة علة تامة لوجوده بشرط انتفاء اتصافه بالعدم
بعد الوجود فهذا الانتفاء جزء اخر من العلة التامة وهي مفقودة ح ثم يبقى
ذلك الحادث المانع يحتاج في زواله الى حادث اخر مانع عنه وهكذا فاما ان
يدوم ذلك المانع فيلزم عنه زوال كل حادث من حدوث حادث ابدي وهو عندهم
لازم عندهم او تزول فيكون هناك حادث آخر مانع عنه وهكذا فيلزم ان
يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث يستند كل واحد من احادها
الى واحد من احاد الاخرى في زوالها وهو منتف والمخلص عنه ان يقال ان الحادث
المانع هو من احاد سلسلة الحوادث المتعاقبة لا خارج عنها فاذا افضت سلسلة
الاوضاع الفلكية الى حادث معين كوجود صورة معينة فتلك الاوضاع علة
لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود الوضع المقتضي لانتفاء تلك الصورة
ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها تنساق الى وجود ذلك الوضع المانع من وجود
تلك الصورة فينتفي تلك الصورة عند وجود ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك انا

تنتقل الكلام الى زوال ذلك الوضع فان كان لحدوث الوضع اللاحق وقد تقرر
عندهم ان الوضع السابق بوجوده وزواله علة لحدوث الوضع اللاحق لزم
الدور وان كان لزوال الوضع السابق وقد كان زواله جزءا اخيرا من علة
حدوثه مجامعا له فيلزم كون علة الحدوث والزوال امرا واحدا بعينه ضرورة
ان تمام ما فرض علة للزوال من المبادي القديمة والاوضاع المتعاقبة وزوال
الوضع السابق على هذا الوضع الذي فرضنا مانعا هو بعينه علة للزوال والحدوث
وان كان زوال ذلك الوضع لزوال امر آخر خارج عن سلسلة الاوضاع او لحدوث
امر آخر كذلك لزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث يستند احاد
كل منها في زوالها الى احاد الاخرى في وجودها او زوالها والحوادث الغير
المتناهية مما لا ينتظم الا بالحركات الغير المتناهية فيلزم ان يكون في الوجود
اجسام غير متناهية متحركة وهو باطل وهذا لا يمكن التفصي عنه بوجه
يخلو عن حزازة اذ غاية ما يمكن ان يقال ان هذه الاوضاع غير موجودة
في الخارج بل هي مفروضة كالآنات المفروضة في الزمان والحدود المفروضة
في المسافة كما صرح به الفارابي واذا لم يكن موجودة في الخارج لا تقتضي علة موجودة
في الخارج ولا يخفى ما فيه فان تلك الاوضاع وان سلم انها غير موجودة فهي ليست
فرضية محضة ضرورة ان الوضع المقارن للآن من اليوم غير الوضع المقارن
لمثل الآن من الامس لان العقل يشير الى هذا الوضع فيحكم عليه بانه مقارن
لهذا الآن وبانه ليس مقارنا لذلك الآن حكما صادقا مطابقا للواقع ولو حكم
بعكس هذا لم يكن مطابقا للواقع ولو كان فرضا محضا لم يكن احد الحكمين اولى
بالصدق من الاخر فهب ان ذلك الوضع غير موجود في الخارج الآن له نحو من
الوجود ولو بالقوة القريبة فربما لم يكن له في الآن السابق فلابد له من علة

ثم اذا زال عنه هذا النحو من الوجود فلا بد له من علة ايضا فان الوصف الذي
لم يكن لشيء ثم ثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال ذلك الوصف عن ذلك الشيء
فلا بد له ايضا من علة ضرورة سواء كان ذلك الوصف موجودا بالفعل او
بالقوة او غيره الى اي معنى كان ولا تخلص عن تلك الشبه والشكوك الا بما
حققناه من حال الحوادث انها يرجع الى امر واحد مستمر لا تبدل فيه لكن ينفرض
فيه امور متكثرة بحيث الفرض متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها متغيرة
بحسبها من حيث المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك
الامر الوحداني دفعة واحدة كما فصل الكلام فيه في المتن **قوله** ومنها سر النسخ
اي الحكمة والغاية المطلوبة وهي مراعاة المصالح التي هي مقتضى خصوصيات
الازمنة وما يقارنها من الاستعدادات وحقيقته وهي مقارنة بعض
الحدود المفروضة في الحكم التشريعي المستمر لحدود المفروضة في الحكم الايجادي
المستمر **قوله** وانه ليس يوهم نقضا في الاحكام الالهية كما تخالج الاوهام العامية
من ان الحكم بحرمة الشيء يناقض الحكم بحليته كما ان الحكم بوجوده يناقض الحكم
بعدمه **قوله** ونقصا كما يتوهمه بعض لدهما من ان الحكم بحلية الشيء والحكم بحرمته
يتناقضان فيلزم الجهل على الحاكم اولا وآخرا ضرورة ان احد الحكمين كاذب
ويقرب من هذا ما نقل عن بعض التابعين في سلوك مسلك التحقيق من استشكاله
حكم الفقهاء بنجاسة الخمر نجاسة عينية مع اباحتها في الاديان السالفة
وذلك وهم بعيد عن مثاله فان معنى النجاسة العينية لا ينافي تقييدها
بالزمان اذ ليس معناها انها مقتضى ذات الخمر كيف والاحكام الشرعية
جميعها وضعية بل معناها كونها نجسا ما دامت حقيقته باقية في زمان
نبينا صلى الله عليه وسلم ولا يزول عنها حكم النجاسة الا ان يستحيل الى الخل

ففي تلك الحالة تزول صورتها النوعية الخمرية وتحدث الصورة النوعية
الخلية واعجب منه من تكلفه بعض من تلاه للتفصي عن هذا الوهم الذي تخيله
شكا عظيما حقيقا بان يشمر عن ساق الاجتهاد في دفعه فقال ان الخاتم عليه
السلام كان هو الواقف على حقائق الاشياء والمستجاب في قوله اللهم ارنا
الاشياء كما هي ولذلك ظهر عليه ما خفي على من قبله من الانبياء من حرمتها بعينها
وهذا العذر اشد من الجرم وانت بما فصلنا لك واقف على جلية الحال بتوفيق
الله تعالى وهو موفق لكل خير وكمال **قوله** فان الحكم التدويني اي التشريعي سماه
بذلك لكونه مدونا كلف الناس بالتدوين به **قوله** يحاذي الحكم التكويني اي
الايجادي والحكم الاول عند المحققين ينشأ من الكلام الذي هو صفة حقيقية
منتشئة من المقارعة العينية الواقعة بين العلم والارادة والحكم الثاني
من القول المعبر عنه بكن كما قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون والحكم التكويني القولي واجب الاطاعة وجوبا ذاتيا بحيث
يمتنع التخلف عنه عقلا والحكم التدويني الكلامي واجب الاطاعة وجوبا
وضعيا شرعيا يمتنع التخلف عنه شرعا بمعنى ان الشرع يمنع التخلف عنه ويحكم
بوجوب عدمه كما ان العقل يمنع التخلف عن الاول ويحكم بامتناعه فافهم
قوله تذكرة وجه العنوان ظاهر بذلك وهي ههنا شروع في الاشارة الى
الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض احواله **قوله** تبصرة وجه العنوان يظهر مما
سبق في نظايره ومحصل هذه التبصرة ان الحقيقة مغايرة لجميع الصور التي
تتجلى فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية مغايرة
من حيث ذاته لا من حيث الوجود وان تلك الحقيقة في حد ذاتها قابلة للظهور
بصور مختلفة الاحكام وان جميع الصور التي تظهر هي بها متساوية الاقدام

بالنسبة اليها وليس بعضها اولى بها من البعض فی حد ذاتها وانما تختص
تلك الصور بعينها لها احكام المواطن والمشاعر فالعلم حقيقة واحدة يظهر
فی مواطن اليقظة بصورة عرضيه محتجبة عن الحس الظاهر مدركة بالعقل
كليه وبالوهم جزئيه وهی بعينها تظهر فی موطن الرؤيا بصور جوهرية اعنی
صورة اللبن وكما ان الظاهر علی المدارك الباطنه فی اليقظة حقيقة العلم
كذلك الظاهر علی المشاعر فی الرؤيا حقيقة العلم الا انه يتجلی فی كل موطن
بصورة يعينها بعينها لها ذلك الموطن ثم ان المحجوب المنغمس فی احكام الطبيعه
التی لا يعرف الحقايق الا بصورها لتعودها بالعوايد المالوفة الطبيعية
ينكر الحقيقة عند تبدل الصورة ولا يعرفها لتحولها فی ملابسها لكن
العارف لدراك الذی له نفس قوية لا يصير مغلوبا لاحكام خصوصيات
المواطن ولا يحجبها حكم موطن عن احكام المواطن الاخر يعرفونها فی ساير ملابسها
ولما كانت هذه النكته خفية مخالفة لما ارتكز فی الطباع المالوفة المنهمكه
فی العوايد المالوفه مع جلالة شانها وكونها مرقاة الی الاطلاع علی اسرار
نفيسة امر بايقانها واشار الی نباهة شانها لقوله فايقن ذلك فانه
من مدرك عزيز المنال قوله تنبيه وسمه به لكونه معلوما بالقوة مما سبق
قوله اطلعت علی حقيقة الانطباق بين العوالم فانها باسرها صور لحقيقة
واحدة متخالفة من جهة تخالف احكام المواطن التی يستوطنها النفس فی
مدارج صعودها ومدارك هبوطها والمدارك التی هی مقتضی تلك المواطن
قوله بل علی حقيقة العوالم فانها صور تظهر علی النفس فی مواطنها قوله بل
انكشف عليك اسرار غامضة من احوال المبدا وظهوره فی الكثرات فان ذلك
يحصل ويتقوم بالنفس ومراتبها قوله واسرار المعاد من ظهور الاعمال والاخلاق

الظاهرة

الظاهرة فی النشاة الدنياوية بالصورة الخاصة وفی النشاة الاخروية
بالصور التی يقتضيها احكام تلك النشاة الاخروية كما فصل فی الشريعة
الحقه قوله واطلعت علی سر قوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين فان الاية
بظاهرها تدل علی احاطة جهنم بالكافرين فی الزمان الحال ولا حاجة
الی الصرف عن الظاهر بناء علی التحقيق الذی سبق لان الاخلاق الرذيلة
والعقايد الباطلة التی هی محيطة بهم فی هذه النشاة هی بعينها جهنم التی
سيظهر فی الصور الموعودة عليهم كما انذرهم الشارع عليه السلام الا انهم
لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها فی هذه النشاة عليهم بتلك الصور ولفرط
جهلهم بالحقايق لا يعرفون الحقايق الا بصورها واما النفس المحيطة بالحقايق
وتقلبها فی الصور بحسب المواطن فيعرف حقيقة الامر بل قد ينعكس ذلك الی
مرآة خيالها التی هی مشكاة مصابيح النفس فيشاهد تلك الصور باعيانها
كما هی مع مشاهدته للصور المحسوسه فان النفس القوية لا يشغلها شان عن
شان ولا يلهيهم موطن عن موطن وان لم يكن هذه الحال دايمة لهم بل مختلفة
بحسب خواص الاوقات وما يتبعها من الاحوال كما ورد فی الحديث المشتمل علی
رؤيته عليه السلام الجنة والنار وهو فی الصلاة حذاء الحائط وربما يشغل
بعض المكاشفين مشاهدة صور ذلك الموطن عن صور هذا الموطن علی
عكس حال المحجوبين كما سمعت من استاذی العالم العامل محی الملة والدين
رحمه الله نقلا عن بعض من لاقاه من الثقاة انه كان فی بعض نواحی رجل
من الاولياء فدخل عليه ذات يوم واحد من اهل الدنيا وكان الولی مستغرقا
فی حاله فلما نظر اليه قال لخادمه اخرج هذا الحمار ولم يكن يری منه الا صورة
الحمار ثم بعد ان زال عن هذه الحال اخبره الخادم بما جری فقال ما قلت الا ما رايت

ولم اكن واقفا على ما تقول **قوله** وقوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الخ
فان ظاهرها يدل على وقوع هذه الحال فى الحال وكذا الحديث يدل على وقوع الجرجرة
فى الحال والجرجرة بمعنى الصب وهو متعد فيكون فاعل قوله يجرجر الضمير الراجع
الى الذين ونار جهنم مفعول او بمعنى الحركة ح وهو لازم وفاعله نار جهنم **قوله**
ان الجنة قيعان الخ فان الحديث يدل على ان هذا القول بعينه غراسها **قوله**
الى غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية منها حقيقة قوله عليه السلام
الدنيا مزرعة الآخرة فانه كما ان البذر وهو مادة ما ينبت منه بل هو الذى
يظهر بعينه بعد انبساطها بصورة الشجرة واغصانها واوراقها واثمارها
فكذا الاعمال والاخلاق المكتسبة فى الدنيا مادة الجنة والنار وهى بعينها تظهر
فى ذلك الموطن بصورتهما ما يظهر فيهما من اللذايذ والمكاره ثم لا اشكال
فى الشك والتحقيق وقد فصلنا مضمونه فى الحاشية السابقة **قوله** وفى آخر
بصورة مستقلة مستغنية لم يقل بصورة جوهرية لئلا يتوهم ان الجوهرية
مخصوصة بالوجود الخارجى فانه مخالف لما اصطلح عليه اهل فانهم عرفوا الجوهر
بانه الممكن الذى اذا وجدت فى الاعيان لم يحتج الى محل يقويه فيصدق عليه
مع وجوده فى الذهن وافتقاره اليه انه لا يحتاج الى المحل المقوم فى الوجود
الخارجى وعرفوا العرض بانه الممكن القايم بالغير فالجوهر الموجود فى الذهن
جوهر وعرض معا لصدق تعريفهما عليه والموجود فى الخارج جوهر لا عرض فالتشبيه
فى ان العرضية ثابتة للجوهر باعتبار وجودها فى الذهن منتفية عنها فى الوجود
الخارجى ولما لم يكن ذلك ملاك الامر بل العمدة على ما يحصل الذوق الصحيح وكان
الغرض منه تانيس المستعدين من الممارسين لذلك الفن حتى لا ينبو طبعهم
لمنافرته لما تعودوه قال فاجعل ذلك تانيسا تكسر به صولة نبو طبعك الخ **قوله**

زيادة

زيادة كشف وسمه به لان تفصيل ما سبق وما ذكر فى هذا الفصل ظاهر لا
خفاء فيه **قوله** ومن ثمة اقول ان شان العلم تكثير الواحد وذلك فى العلم التفصيلى
المحصل بما يلى الجنبة السافلة من النفس ونهايته فى المشاعر الظاهرة **قوله**
وتوحيد الكثير وذلك فى العلم الحقيقى الاجمالى المتقوم بما يلى الجنبة العالية من
النفس وكماله فى المدرك الشهودى المعبر عنه بنور الولاية وهو مرتبة من
مراتب صفاء النفس لا مزيد عليه وان كان لها مراتب متفاوتة ويليه فى
الشرف مرتبة الذوق وهو قد يكون فطريا وقد يكون مكتسبا كما فى طبع الشعر
والالحان والبلاغة وغيرها الا ان الذوق الفطرى الذى يلى مرتبة الولاية
عزيز الوجود جدا ولو وجد لا يستغنى بالكلية عن المخالطة بخلاف ذوق
الشعر والالحان وما يقرب منهما **قوله** رمز وجه العنوان ظاهر ولما كان من
حق الرمز كونه بين الكشف والكتم لم يرخص الحال التعرض له بمزيد الكشف
والتفصيل وهذه قلب هذه اللمعة واصلها الذى سائر اجزائها بمنزلة
فروعها وشعبها والسوابق واللواحق كافية فى تحقيقه لمن له قلب او
القى السمع وهو شهيد **قوله** تنبيه وسمه به لانه مذكور بالقوة **قوله**
عددتها النفس بما لها من الاستعداد اشارة الى ان ما بين لفظى العدد
والاستعداد من الاشتراك الاشتقاقى المنبه على الاشتراك فيما بين
معنيهما ومن تتبع اللغة العربية المعربة عن كنه الكل وجد فيها لطايف
مفصحة عن اصول الحقايق كما يعرض لتفصيل نبذ منها بعض المتاخرين
من اهل الذوق الكامل جزاه الله عن طلبة الحقايق حق الجزاء **قوله** تكمله فى
تحقيق النفس الانسانى ووجه التطبيق بينه وبين النفس الرحمانى ووجه
العنوان به ظاهر لان الغرض الاصلى من الرسالة تحقيق المبدا والمعاد وقد

حصل ذلك مما سبق من الفصول لكن الاشارة الى بعض اللطايف المتعلقة
بالكلام يكمل بهذا المقصود فانه اخص خواص النفس التى هى مرجع الكل قوله
فكانها صدى لاصل الحقايق الخ يعنى كان الكلمات صدى لتلك الحقايق
فكان الحقايق باعتبار صورها العلمية اصوات عينيه وتلك الكلمات صداها
وتلك الحقايق اصوات اصلية والالفاظ عكسها اللايح على مرآة الهواء
لشدة صقالة النفس واستدعاء الصقالة ظهور ما فى الصقيل من الصور
الحاينا سبها ويحاذيها والمناسبة بين النفس والهواء بمجانسة الروح الحيوانى
الذى هو متعلق النفس ابتداء فان الروح الحيوانى جوهر هوائى وهذه المناسبة
اقتضت انعكاس ذلك الصور اليه والله اعلم قوله فان ترك الاول اضلال من
حيث اضاعة تلك النفايس ووضعها عند من لا يعرف حقها ولا يتمكن
من القيام بمواجب حفظها والعمل بمقتضياتها حالا وقولا وفعلاً قوله
واضلال من حيث الملقى اليه اذا لم يفهم حقايقها تشوش عليها ما تقرر لديه من
المجلات الحقه المنطبقه على التفاصيل المكلف بها العامة التى اخذها عن
السنة حملة الشريعة الحقة فظل هائما فى مهاوى الحيرة وضل ضلالا بعيدا
ولهذا يرى اكثر متشدقى زماننا بالمعارف قد ضلوا بمصاحبة ايمتهم
ومجالسة اجهلتهم كانهم لم يستفيدوا منهم الاخبايث الاعتقاد ورذايل
الاخلاق وفرط الاعجاب بهم وبما سمح به صروف الدهر من انتظام امور معاشهم
ولا يكادون يفقهون قولا ولا يستطيعون عنها حولا ترى اعاليهم الذين حفظوا
من كتب الصوفية كلام وكلمات ما لهم علم بمواردها ومشارعها وينقلونها
لا على وجهها بل يحرفون الكلم عن مواضعها وجمعوا مالا يشمون رايحته من
كتبهم جمعا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اولئك كالانعام بل هم اضل

اعاذنا الله وسائر المسلمين من الضلال والزلل ووفقنا لما يغنينا من العقد
والقول والعمل ولله الحمد يوافى عتيد نعم ويكافى مزيد فضله وكرمه والصلاة
والسلام على سيدنا محمد وآله واحبابه وتابعيه والحمد لله رب العالمين ولا
عدوان الا على الظالمين حرره بمدينة الرها لثلث بقين من شهر صفر
لسنة سبع وستين ومائة والف

شرح الرسالة الوضعيه المنتخب من بعض شروحه المقتصر على ما هو الاهم
فى تصحيح الفاظها وتوضيح معانيها هذه فائدة المشار اليه

بهذه العبارات الذهنيه التى اراد كتابتها او بيان اجزائها نزلت منزلة
الشى المتشخص المشاهد المحسوس فاستعملت كلمة هذه الموضوعة لكل مشار اليه
مشاهد محسوس فيها والفائدة فى اللغه ما حصلته من علم او مال مشتق
من الفيد بمعنى استحداث المال او الخير وقيل اسم فاعل من فادته اذا اثبت
فواده وفى العرف هى المصلحة المترتبه على فعل من حيث هى ثمرته ونتيجته وتلك
المصلحة من حيث انها مترتبه على طرف الفعل تسمى غاية له ومن حيث انها
مطلوبة للفاعل بالفعل تسمى غرضا ومن حيث انها باعثه للفاعل على الاقدام
على الفعل وصدور الفعل لاجلها تسمى علة غايته والفايدة والغاية متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار كما ان الغرض والعلة الغايته ايضا كذلك لان
الحيثيتين متلازمتان ودليل اعتبار كل حيثيته فيما اعتبرت فيه اضافتهم
الغرض الى الفاعل دون الفعل والعلة الغايته بالعكس فالاولان اعم من
الاخيرين مطلقا اذ ربما يترتب على فعل فايدة لا تكون مقصودة لفاعله
واما حمل الفايدة على ما اشير اليه بهذه فحقيقة عقليه لغة وعرفا اذ العبا رات
فى نفسها فايدة اما اعتبار اللغة فظ واما باعتبار العرف فلانها مصلحة

مترتبه على تصحيح حروفها واخراجها من محالها ويجوز ان يكون مجازا فى الاسناد
باعتبار ان لتلك العبارات مدخلا فى حصول الفايدة تشتمل اشتمال الكل على
اجزائه على مقدمة وتقسيم وخاتمة وجه الضبط ان ما يذكر فيها اما ان
يكون مقصودا اولا الاول التقسيم والثانى اما ان يتعلق به تعلق السابق
باللاحق وهو المقدمة او بالعكس وهو الخاتمة المقدمة اللفظ قد يوضع
للمشخص بعينه كما اذا تصور ذات زيد ووضع لفظ زيد بازائه فيقال
هذا وضع خاص لموضوع له خاص وقوله بعينه فى مقابلة قوله بامر عام
اى قد يوضع اللفظ المشخص باعتبار تعقله بامر عام ذاتى كما فى الحروف
او عرضى كما فى المضمرات واسماء الاشارات وذلك بان يعقل امر مشترك بين
المشخصات ثم يقال عبر عن التعيين الذى هو الوضع بالقول اذ به يظهر
ذلك التعيين غالبا هذا اللفظ موضوع لكل واحد من هذه المشخصات
بخصوصه بحيث لا يفاد ولا يفهم به الا واحد بخصوصه وانما قيد
بالحيثيه لرفع التوهم ان ما وضع له اللفظ مفهوم كل واحد من افراد
ذلك الاسم المشترك حتى يستعمل فيه ويفهم هو منه وهو باطل قطعا وتصريحا
بان الموضوع هذا المشخص من افراد هذه الاخر كذلك دون حال من قوله
بخصوصه اى لا يفاد به الا واحد متجاوزا القدر المشترك فانه غير مفاد ومفهوم
منه على انه المستعمل فيه بحسب الوضع على ما توهم بعض الظاهريين فى
المضاير وامثالها وبشرط استعمالها فى المشخصات التى هى افراد المعنى الموضوع
له حتى لزمهم عدم استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له وكونه مجازا دائما
بلا حقيقة فتعقل ذلك المشترك آلة للوضع لا انه الموضوع له بتقدير اللام
قبل ان وعطفه على الخبر الذى هو آلة ان قرئ فتعقل مصدرا وان قرئ على

صيغة

صيغة المضارع المجهول من الثلاثى المجرد فالة منصوب على الحالية ولا انه عطف
عليه ايضا بتقدير اللام فالوضع كلى والموضوع له مشخص اقسام اللفظ من حيث
تشخص المعنى وعدمه وخصوص الوضع وعمومه على ما يقتضيه التقسيم العقلى
اربعة لانه اما مشخص اولا وعلى كل تقدير فالوضع اما خاص اولا فالاول ما يكون
موضوعا باعتبار تعقله بخصوصه ويسمى هذا الوضع وضعا خاصا لموضوع
له خاص كما اذا تصورت ذات زيد ووضعت بازائه لفظ زيد والثانى ما وضع
لمشخص باعتبار تعقله لا بخصوصه بل بامر عام ويسمى ذلك الوضع وضعا عاما
لموضوع له خاص كاسماء الاشارة وهذا القسم هو الذى يعتنى بشانه ويجب
ان يكون معناه متعددا مثل المشترك والثالث ما وضع لامر كلى باعتبار تعقله
كذلك لا بخصوصه وشخصه سواء كان بملاحظة ذلك الكلى بخصوصه او بامر
يشمله ويسمى وضعا عاما لموضوع له عام كما اذا تصور معنى الحيوان الناطق ووضع
لفظ الانسان بازائه والرابع ما وضع لكلى باعتبار خصوصية بعض افراده
وهذا القسم مما لا وجود له بل يستحيل لان الخصوصيات لا تعقل كونها مرآة
لملاحظة كلياتها بخلاف العكس واكتفى المص بالقسمين الاولين لعدم تحقق
الرابع وظهور ملاحظة الثالث وعدم تعلق غرض به فيما هو المقصود الاصلى
والقسم الاول وان كان كذلك الا انه لما شارك الثانى الذى له خفاء وتعلق تام
بالمقصود فى تشخص المعنى تعرض له لمزيد توضيح صاحبه قوله فالوضع كلى وانما
وصف الوضع بكلية العموم مع ان الوضع المتعلق بوضع معين لا يكون الا معينا
باعتبار ان ما هو وسيلة اليه فى تعقل الموضوع له بامر عام مشترك بين افراده
فهو من وصف الشئ بما هو من صفات سببه وآلته وذلك اى اللفظ الموضوع
للمشخص باعتبار امر عام مثل اسم الاشارة فانه هذا مثلا موضوعه التانيث

بتأويل اللفظ او الكلمة ووجه التذكير في مسماه ظاهر وفي بعض النسخ موضوعه
بالاضافة الى الضمير وح يكون بمعنى الموضوع له على الحذف والايصال ويكون
مسماه عطفا تفسيريا له ومسماه المشار اليه المتشخص مسماه مبتدأ والمشار اليه
المتشخص خبره وقيل صفته والخبر قوله بحيث لا يقبل الشركة فلا يقال هنا
ويراد به مفهوم كلي بل لا يقصد بهذا الا واحد متشخص وكذا الحال في انا
وانت تنبيه لفظ التنبيه يستعمل في مقامين احدهما ان يكون الحكم المذكور
بعده بديهيا والثاني ان يكون معلوما من الكلام السابق وههنا الحكم المذكور
بديهي اولي اذ تصور طرفيه بالاسناد يكفي في الجزم بالنسبة وليس ما ذكره
استدلالا بل تنبيه يذكر في صورة الاستدلال والبديهيات قد ينبه عليها
ازالة لما قد يكون في بعض الاذهان القاصرة من الخفاء ما هو من هذا القبيل
اي ما صدق عليه لفظ الموضوع للمتشخصات باعتبار اندراجها تحت امر عام
لا يفيد التشخص الا بقرينة معينة لان وجه افادته الواحد من تلك المتشخصات
بعينه ليس الا وضعه له وهو لا يختص به لاستواء النسبة الوضع الى
المسميات اي مع اشتراك الكل في ذلك لا بد في افادة التعيين من امر ينضم
اليه به يحصل ذلك التعيين وهو المعنى بالقرينة فان قيل ما هو من هذا القبيل
والالفاظ المشتركة سيان في عدم افادة المعنى الموضوع له بدون القرينة
وتعدد المعنى الموضوع له فما الفرق بينهما قلنا الفرق لزوم التعيين في المعنى
وعدمه ووحدة الوضع وتعدده فان قلت اللفظ بحسب استعماله في معناه
الحقيقي لا يحتاج الى قرينة دون المعنى المجازي على ما هو المقرر فكيف حكمت
بالاحتياج قلنا المراد بما ذكره ان اللفظ الموضوع لمعنى يكفي في صحة الاستعمال
في معناه كونه موضوعا لذلك المعنى ولا يحتاج الى القرينة بمجرد الاستعمال

بخلاف المجازي فانه يحتاج الى قرينة بمجرد ذلك ليصرف عن ارادة المعنى الحقيقي
الذي وضع اللفظ للاستعمال فيه واحتياج القرينة فيما نحن فيه وفي المشترك
لدفع مزاحمة المعاني الحقيقية وفهم المراد لا الاستعمال فيه لتقسيم معنى
التقسيم ضم قيدين او اكثر الى مطلق ليصير ذلك المطلق بانضمام كل قيد
قسما مباينا او غير مباين باعتبار تنافي القيود ولا تنافيها اللفظ
الموضوع لمعنى مدلوله الموضوع اما كلي او متشخص والاول اي الاول من قسم
اللفظ وهو ما مدلوله كلي اما ذات اي مدلوله ذات وهو اسم الجنس او مدلوله
حدث وهو المصدر المراد بالذات ما لا يكون حدثا ولا مركبا منه ومن غيره
والمراد بالحدث هو المعنى المعتبر في جميع تصاريف المشتقات وانما اخرجه
عن اسم الجنس ليبتني عليه بيان معنى المشتق ومعنى الفعل فكانه قال المدلول
الكلي اما حدث وحده او غيره وحده واما مركب منهما وذلك اما بان يؤخذ
غير الحدث من حيث انه يقيد به على وجه من الوجوه المعتبرة في معاني
الاسماء المشتقة واما بان يؤخذ الحدث من حيث انه منسوب الى غيره
نسبة تامة خبرية وانشائية كما في الافعال والمقصود بذلك نوع لضبط
لا الحصر العقلي ولما كان اعتبار المركب منهما من غير اعتبار النسبة لا يفيد اخص
ذلك المركب بما اعتبر فيه مع الطرفين نسبة فعبر عنه بقوله او نسبة بينهما
لانها السبب في وضع اللفظ بازاء ذلك المركب وذلك اشارة الى النسبة
بتأويل المذكور اما ان يعتبر من طرف الذات وهو المشتق بان يعتبر الذات اولا
وتعقل نسبة وتقيد بالحدث وما اعتبر منه الذات المنسوبة الى الحدث
على ما هو معنى المشتق اما ان يعتبر قيام ذلك الحدث به من جهة الحدوث
وهو اسم الفاعل او الثبوت وهو الصفة المشبهة او وقوع الحدث عليه وهو اسم

المفعول اوكونه آلة لحصوله وهو اسم الآلة او مكانا وقع فيه وهو ظرف المكان
او زمانا له وهو ظرف الزمان او يعتبر قيام الحدث به على وصف الزيادة على غيره
وهو اسم التفضيل او من طرف الحدث بان يعتبر الحدث اولا ثم يلاحظ انتسابه
الى الذات وهو الفعل فى جعل الفعل من اقسام ما مدلوله كلى تامل فان كون
بعض معناه وهو الحدث كليا ظاهر واما مجموع معناه الذى هو الحدث والنسبة
المخصوصة التى لوحظت من حيث انها حالة بين ذلك الحدث وفاعله المخصوص
آلة لتعرف حاليهما مربوطا احدهما بالآخر ففى كليته وصحة حمله على شئ نظر
بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف الثانى اى اللفظ كالحرف الثانى اى اللفظ
الموضوع لمعنى متشخص كالوضع اى وضع اللفظ لذلك المتشخص اما متشخص بنفسها
بان يكون الموضوع له متشخصا واحدا لوحظ بخصوصه اى بما يعينه او كلى
اى عام بان يكون الموضوع له كلا من المتشخصات لوحظت اجمالا بامر كلى يعمها
صدقا والاول اى اللفظ الموضوع لمتشخص وضعا خاصا العلم اى العلم
الشخصى المتبادر من لفظ العلم واما العلم الجنسى فخارج عن مورد القسمة
اذ معناه كلى والثانى اى اللفظ الموضوع لمتشخص وضعا عاما اقسام اربعة
الحرف والضمير واسم الاشارة والموصول ووجه الحصر فى هذه الاقسام ان مدلوله
اما ان يكون معنى فى غيره اى حاصلا فى متعلقه ويتعين بانضمام ذلك الغير
اليه يعنى انه لا يتحصل فى الذهن ولا فى الخارج بنفسه بل يتحقق بانضمام
متعلقه اليه ويتعقل بتعقله وهو الحرف كمن والى وحتى فان معنى من
ليس مطلق الابتداء بل معناه ابتداء خاص متعلق بشئ معين فلا يفهم
معناه الا اذا تعقل ذلك الشئ المعين لكنه ليس موضوعا للابتداء الخاص
الا وضعا عاما والا يلزم كونه مشتركا مع كون معانيه متعددة وذلك

لكون

لكون وضعه لتلك المعانى وضعا واحدا او لا يكون كذلك بان يكون معنى
حاصلا فى نفسه متحصلا بدون انضمام امر اليه واذ قد عرفت ان الالفاظ
الموضوعة لمتشخصات وضعا عاما يحتاج حين استعمالها الى قرينة لافادة
التعيين فالقرينة ان كانت فى الخطاب باراد به المعنى المقصود بعين المخاطبة
فيتناول ضمير المتكلم والغائب فالضمير كانا وانت وهو فان ما يفيد ارادة المعين
منها انما هو الخطاب الذى هو توجيه الكلام الى حاضر ولما شاركه اسم الاشارة
والموصول والضمير الحرف فى كونها موضوعة باوضاع عامة مخصوصة اشار
الى الفرق بان تلك الاسماء معانيها مفهومات مستقلة بالمفهومية لكن
لا يتعين شئ مراد من هذه الالفاظ الا بقرينة معينة على قياس الاسماء المشتركة
لفظا واما الحرف فان مفهومه لا يستقل بالمفهومية بل هو آلة لملاحظة
غيره فلا يتعقل بنفسه ثم اشار الى ان الموصول وان كان موضوعا عاما للمتشخصات
مخصوصة لكن المخاطب ربما لم يفهم من الموصول عرفا انحصاره فى شخص معين
كقولك لمن سمع انه جاء واحد من البغداد الذى جاء من بغداد رجل عالم فبهذا
الاعتبار عده كليا مع جعله من اقسام المتشخص واما الضمير واسم الاشارة
الكانا باقيين على حالهما فانه يفهم المخاطب منه بمنع تصوره من الشركة
وان كانت فى غيره فاما حسية بان يشار الى المراد بذلك اللفظ بعضو من الاعضاء
المخصوصة وهو اسم الاشارة او عقلية بان يشار الى المراد باللفظ بنسبة
مضمون جملة اليه معهود بين المتكلم والمخاطب انتسابه اليه ولقايل ان يقول
كون الحرف وضميرى المتكلم والمخاطب موضوعة للشخص ظاهر واما كون ضمير الغائب
فقد يعود الى الكلى ولفظ هذا قد يشار به الى الجنس وكذا الذى قد يراد به كلى
تعلق علم المخاطب والمتكلم بانتساب مضمون جملة اليه كما اذا قيل الذى جعل موره

العتمة ههنا هو اللفظ الموضوع فلا يجوز عد الموصولات واسم الاشارة
والضماير مطلقا من اقسام اللفظ الموضوع لمتشخص وقد اجيب عن الاشارة الى
الجنس باسماء الاشارة بابتنائها على جعله بمنزلة المحسوس المشاهد ولم يتعرض
لمثل ذلك في ضمير الغايب والموصول ولا يبعد ان يرتكب في الموصول واما ضمير
الغايب فقد قال بعض المحققين الظاهر ان لفظ هو موضوع للجزئيات المندرجة
تحت مفهوم الغايب والمفرد المذكر سواء كانت جزئيات حقيقية او اضافية
وهو الموصول قيل اللفظ الموضوع للمتشخص بالوضع العام لا ينحصر في الاقسام
المذكورة اذ اسماء حروف التهجي منه وكذا اسماء الكتب ليس مما نحن فيه اذ الكتاب
الذي هو عبارة عن الالفاظ والعبارات المخصوصة لا يتعدد الا بتعدد تلفظ
اللافظ وذلك التعدد تدقيق فلسفي لا يعتبره ارباب العربية الا ترى انهم
يجعلون وضع الضرب والقتل وضعا شخصيا لا نوعيا لجعل الموضوع امرا
متعينا لا متعددا واسم الكتاب موضوع لامر واحد ملحوظ بخصوصه فلا يكون
موضوعا بالوضع العام واما اسماء حروف التهجي فموضوعات لمفهومات
كليات صادقات على متعدد يرشدك اليه قول الصرفيين كل واو متحرك مفتوح
ما قبلها تقلب الفا وقولهم كل واو وقعت رابعة فصاعدا لم يضم ما قبلها
تقلب ياء وقولهم كل همزة ساكنة بعد همزة متحركة تقلب بما يجانس حركة ما قبلها
الى غير ذلك فان قلت اذا لم يتعدد اللفظ عندهم بتعدد اللفظ ولم يعتبر ذلك
التعدد فكيف يكون ما يطلق عليه اسما حروف التهجي متعددا حتى يقال انها
موضوعات لمفهومات كلية صادقة على متعدد قلت كانهم اعتبروا تعدد
الحروف بتعدد وقوعها في الكلمات مثلا يجعلون واو القول غير واو الرضوان
فما ذكر ان التعدد المستفاد من ادخال الكل في هذه الاسماء هو التعدد الحاصل

بتعدد

بتعدد التلفظ فمما لا يلتفت اليه الخاتمة تشتمل على تنبيهات اي على كل منها
ان اريد بها الالفاظ والا يلزم اشتمال الشئ على نفسه وان اريد بها المعاني
يكون من قبيل اشتمال الظرف على المظروف باعتبار ان الالفاظ قوالب المعاني
الاول اي التنبيه الاول الثلثة الضمير واسم الاشارة والموصول مشترك في ان
مدلولاتها ليست معاني في غيرها يعني معاني هذه الثلثة مشتركة في ان كلا
منها بتمامه معنى في نفسه ملحوظ قصدا مستقلا بالمفهومية وصالح للحكم عليه
وبه وان كانت تلك المدلولات تتحصل بالغير اي ليس كل من تلك المدلولات
متحصلا في العقل بحسب فهمه مما وضع بازائه الا بانضمام قرينة اليها من
الخطاب والاشارة حسا او عقلا فهي اسماء اي اذا كانت معانيها بتمامها مستقلة
بالمفهومية فهي اسماء لان الاسم ما يكون تمام معناه كذلك التنبيه الثاني
الاشارة العقلية لا تفيد التشخص هذا اشارة الى الفرق بين الموصول والمضمر
واسم الاشارة بان الموصول مع القرينة التي هي الصلة لا يفيد الجزئية وعلل
ذلك بقوله لان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية اما كون القيد كليا فلظ نظرا
الى مجرد الصلة لا يدل الا على انتساب مضمون جملة على ذات من غير تعيين واما
كلية المقيد مع ان معنى الموصول متشخص على ما قرره فمن حيث ان المفهوم للعام
بالوضع من الموصول وحده حين الاطلاق ليس الا الامر الذي هو آلة لملاحظة
المتشخصات ولا شك انه كلي مقيد بمضمون الصلة الذي هو كلي ايضا فلا يفهم
السامع منه بمجرد ذلك متشخصا مانعا من الشركة وان صح فهم المتشخص بانضمام
امر خارج كما اذا انحصرت انتساب مضمون الصلة به على السامع بخلاف قرينة
الخطاب والحس فان كلا منهما يفيد التشخص فيفهم السامع منهما ما يمتنع فيه
الشركة فلذلك كانا اي المضمر واسم الاشارة جزئيين وهذا اي الموصول كليا وفيه

بحث اذ الموصول موضوع للمتشخص على ما حقق وعدم فهم السامع المعين لا يوجب
الكلية المفهوم الا ان يقال المراد ان الموصول عد كليا نظرا الى فهم السامع من
مجرد قرينة الصلة والاشارة العقلية مع قطع النظر عن الاختصاص الخارجي
لان الموصول كلي حقيقة فلا يستقيم كلامه اذ القرينة المفيدة للتشخص
المحتاج اليها في الاستعمال ان اعتبرت فلا فرق وان لم تعتبر فلا فرق ايضا لعدم
افادة الجزئية في الكل لكن لما كان المعتبر ظاهرا من القرينة هو مضمون الصلة
حكموا بان قرينة الموصول هي الصلة والاشارة العقلية المفهومة منها والمص
بنى هذه التفرقة على ذلك التنبيه الثالث علمت من هذا اي مما سبق من مباحث
التقسيم الفرق بين العلم والمضمر حيث صرح بخصوص المعنى والوضع في العلم
وتعدد المعنى وعموم الوضع في المضمر وعلمت ايضا فساد تقسيم الجزئي
اليهما دون الاشارة كما فعله بعضهم ظنا اي بناء على ظن ان ذلك
اي اسم الاشارة موضوع لامر عام الا انه يتعين بقرينة الاشارة الحسية
في استعماله في معين دون اصل الوضع ومدلول الضمير يتعين بالوضع
الذي هو مناط الجزئية ووجه الفساد ما مر من ان التعين فيه ايضا وضعي
كالعلم والمضمر وقوله دون الاشارة حال من ضمير اليهما اي متجاوزين الحرف
اياه حيث لم يشمله التقسيم وقوله ظنا مفعول له للتقسيم التنبيه الرابع تبين لك
من هذا اي من معنى التقسيم المذكور ان معنى قول النحاة الحرف يدل على معنى
في غيره انه لا يستقل بالمفهومية بان لا يكون ملحوظا قصدا وبالذات بل
يكون ملحوظا تبعا وعلى انه وسيلة الى ملاحظة غيره وهذا لا يتضح
غاية الاتضاح الا بتمهيد مقدمة فنقول ان المعاني قد تكون ملحوظة قصدا
وبالذات وقد تكون ملحوظة تبعا غير مقصودة بذواتها بل على انها آلة لملاحظة

غيرها

غيرها ومرآة لمشاهدة ما سواها وهو بالاعتبار الاول مستقلة بالمفهومية
والتعقل وصالحة لان يحكم عليها وبها وبالاعتبار الثاني غير مستقلة
وغير صالحة للحكم عليها وبها واستوضح ذلك من قولك قام زيد ونسبة
القيام الى زيد فانت في الحالتين مدرك لنسبة القيام اليه لكنها في الحالة
الاولى مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة التعرف حالهما
(بان القيام مسند وزيد مسند اليه)
فكانها مرآة لمشاهدتهما ولذلك لا يمكنك ان تحكم عليها او بها واما
(مرتبطا احدهما بالآخر منه)
(اي ولكون النسبة في قيام زيد غير مستقلة بالمفهومية منه)
في الحالة الثانية فهي ملحوظة بالذات ومدركة بالقصد يمكنك اجراء الاحكام
عليها بانها من باب النسب والاضافات فهي على الاول غير مستقلة بالمفهومية
وعلى الثاني مستقلة وهذا كما ان المبصر قد يكون مبصرا بالذات مقصودا
بالابصار وقد يكون مبصرا تبعا على انه آلة لابصار غيره كالمرآة فانك اذا
نظرت اليها وشاهدت ما ارتسم فيها من الصورة فان قصدت الى مشاهدة
الصورة فالمرآة في تلك الحالة مبصرة ايضا لكنها غير مبصرة قصدا بل تبعا
ولا يمكنك ان تحكم عليها او بها كما يمكن على الصورة وان قصدت الى مشاهدة
المرآة نفسها تكون صالحة لان تحكم عليها او بها وتكون الصورة ح مبصرة
تبعا غير محكوم عليها او بها فنسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى
محسوساتها واذا تمهد هذا فنقول معنى الابتداء له تعلق بغيره كالسير مثلا
فذلك المعنى اذا لاحظه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بالمفهومية
صالحا لان يحكم عليه كما تقول الابتداء معنى اضافي وبه كما تقول ما يبحث عنه
معنى الابتداء ويلزم منه ادراك متعلقه تبعا وبالعرض اجمالا وهو بهذا
(اي معنى الابتداء)
الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان تقيده
بمتعلق مخصوص فتقول ابتداء سير البصرة ولا يخرجه ذلك عن الاستقلال

واذا لاحظه العقل انه حالة بين السير والبصرة وجعله لمعرفه حالهما ومرآة
لمشاهدتهما على هيئة الانضمام والارتباط كان معنى غير مستقل بالمفهومية
غير صالح لان تحكم عليه او به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من وهذا معنى
ما ذكره ابن الحاجب في الايضاح حيث قال الضمير في ما دل على معنى في نفسه
يرجع الى المعنى اى ما دل على معنى باعتباره في نفسه وبالنظر اليه لا باعتبار
حاصل في غيره اى م
امر خارج عنه ولذلك قيل الحرف ما دل على معنى في غيره اى باعتبار متعلقه
لا باعتباره في نفسه فقد اتضح ان ذكر متعلق الحرف انما وجب ليتحصل معناه
في الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا بادراك متعلقه وهو آلة لملاحظته لان الواضع
اشترط في دلالته على معناه الافرادى ذكر متعلقه ولو لم يشترط ذلك لامكن
رد لما قيل من جانب الشارح
فهم معناه والحكم عليه وبه في نفسه فانه لا يرجع الى طايل وايضا فحيث لا دليل
على هذا الاشتراط في الحروف سوى التزام ذكر المتعلق في الاستعمال وهو مشترك
بينها وبين الاسماء اللازمة الاضافة فالفرق الذى ذكروه بان ذكر المتعلق في
الحروف لاجل الدلالة وفى تلك الاسماء لتحصيل الغاية التى هى التوصل لتحكم
واما بيان عموم الوضع في كلمة من فهو ان الواضع تعقل معنى الابتداء مطلقا
مع قطع النظر عن السير والبصرة
وهو امر مشترك بين الابتداءآت المتشخصة التى كل منها ملحوظ تبعا ووضع لفظه
من له اى لكل منها وقس على هذا ساير الحروف بخلاف الاسم والفعل فان معنى الاسم
اى بخلاف معنى الاسم وجزء معنى الفعل بتقدير المضاف
بتمامه مستقل بالمفهومية والفعل وان كان تمام معناه غير مستقل
بالمفهومية وغير صالحة لتحكم عليه وبه الا ان جزء معناه اعنى الحدث مستقل
بالمفهومية والحاصل ان قام مثلا يدل على حدث وهو القيام وعلى نسبة
مخصوصة بينه وبين فاعله اعنى النسبة الحكمية الخبرية الجزئية فانها ملحوظة
لا التقييدية لا الانشائية
من حيث انها حالة بين الحدث وفاعله وآلة لتعرف حالهما الا ان احدهما

متعين بدلالة اللفظ والآخر وان كان متعينا في نفسه بوجه وملحوظا بذلك
الوجه والا لما امكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا يتحصل
هذا الجزء الا بملاحظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف
فالفعل باعتبار مجموع معناه غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح لان يحكم
عليه بشئ نعم جزؤه اعنى الحدث وحده ماخوذ في مفهوم الفعل على انه مسند
الى شئ آخر فصار الفعل باعتبار جزء معناه محكوما به وممتازا عن الحرف ولم
يبلغ الى مرتبة الاسم فان قلت لم جعل النسبة التامة مضمومة الى المنسوب
وجعل المجموع مدلول لفظ الفعل ولم تضم الى المنسوب اليه كذلك مع انه حالة
بينهما ولا اختصاص لها باحدهما قلت لعل السبب في ذلك ان النسبة قائمة
بالمنسوب متعلقة بالمنسوب اليه كالابوة القائمة بالاب المتعلقة بالابن فان
قلت كما ان مجموع الفعل والفاعل في مثل قام زيد يستفاد منه نسبة غير
مستقلة وطرفان كذلك الصفة نحو قايم فلم قلتم جاز كون الصفة محكوما
عليها ومحكوما بها اجيب بان النسبة في الفعل نسبة تامة منفردة
بنفسها غير مربوطة بغيرها اصلا والمقصود من التركيب افادة تلك
النسبة بخلاف الصفة فان النسبة المعتبرة فيها نسبة تقييدية
غير تامة لا يقتضى انفراد المعنى المعتبر عن غيره وعدم ارتباطها
بغيرها ولا تكون هى ايضا مقصودة اصلية بالافادة من العبارة فلهذا
جاز ان يلاحظ جانب الذات تارة فيجعل محكوما عليها وتارة جانب الوصف
ويجعل محكوما بها واما النسبة المعتبرة فيها فلا تصلح للحكم عليها ولا بها
فان قلت ما ذكرته من ان مجموع الفعل وفاعله لا تصلح لان يكون محكوما به
ينافى ما ذكره فلا تصلح النحاة من ان المسند في قولنا زيد قام ابوه هو الجملة

الفعلية اجيب بان المو ههنا حكمان احدهما الحكم بان ابا زيد قايم والثانى
بان زيدا قايم الاب ولا شك ان هذين الحكمين ليسا بمفهومين صريحا من هذا
الكلام بل المو الاصلى احدهما والاخر يفهم التزاما فان كان المو هو الاول فزيد
فى هذا الكلام باعتبار مفهومه المصرح عكسه محكوم عليه ولا به بل هو لتعيين
المحكوم عليه ولا به بل وان كان المو هو الثانى فالمسند هو القيام المقيد
بالاب الا ترى انك لو قلت قام ابو زيد واوقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره
اصلا فلو كان معنى قام ابوه ايضا كذلك لم يرتبط بزيد ولم يقع خبرا عنه ومن
ثمه تسمع النحاة يقولون قام ابوه جملة وليس بكلام لتجرده عن ايقاع النسبة
بين طرفيها بقرينه ذكر زيد مقدما وايراد الضمير الدال على الارتباط الذى يستحيل
وجوده مع الايقاع التنبيه الخامس قد عرفت مما سبق من الفرق بين الفعل
والمشتق ان ضاربا لا يرد على حد الفعل النحويون حدوا الفعل بانه دال
على معنى فى نفسه مقترن باحد الازمنه الثلثة واورد عليه ان ضاربا
يصدق عليه هذا الحد وليس بفعل فالحد ليس بمانع وفيما سبق من الفرق
بين الفعل والمشتق علم انه لا يرد فانه اى الفعل ما دل على حدث ونسبة
الى موضوع ما وزمانها على ان الحدث اول ما اعتبر فى مفهومه وضارب ليس
كذلك لانه يدل على ذات ونسبة الحدث اليها فالملحوظ اولا فى الفعل الحدث
وفى المشتق الذات ويحتمل ان يعود الضمير فى قوله فانه الى ضارب وتكون كلمة
ما نافية التنبيه السادس ويعلم منه اى مما سبق من التقسيم الفرق بين اسم الجنس
وعلم الجنس اعلم ان فى اسم الجنس مذهبين احدهما وهو الاكثر استعمالا انه
موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا كما ذهب اليه ابن
الحاجب والزمخشرى والاخر انه موضوع للماهية من حيث هى هى كما ذهب اليه المص

التقسيم ولا يخفى ان علم الجنس غير مذكور فى التقسيم فلا بد من تاويل لهذا الكلام
وهو ان الفرق الذى ذكره مبنى على قول من يجعل اسم الجنس موضوعا للماهية
من حيث هى هى كما ان علم الجنس كذلك الا ان بينهما فرقا فان علم الجنس كاسامة
وضع لجوهره للجنس المعين فيدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب
متعينة عنده معهودة كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها بحسب
الوضع على ان تلك الاشخاص معهودة متعينة لديه واسم الجنس كاسد لا يدل
على ذلك التعين بجوهره اصلا بل وضع لعين معين من تلك الحقيقة ثم
جاء التعين وهو معنى فيه من خارج بالآلة من نحو اللام للتعريف فالتعين
جزء من مفهوم علم الجنس وخارج عن مفهوم اسم الجنس فلما دل التقسيم على
ان اسم الجنس موضوع للمعنى الكلى الذى هو نفس الحقيقة من غير اعتبار
التعين وان علم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار التعين فيه اسند معرفة
الفرق الى هذا التقسيم الدال على معنى الفرق تامل التنبيه السابع الموصول
عكس الحرف هذا اشارة الى فرق آخر بين الموصول والحرف يفهم التزاما من الفرق
المذكور صريحا وهو استقلال المعنى وعدمه فان الحرف يدل على معنى فى غيره ويحصله
وتعقله بما اى بذلك الغير الذى هو اى الحرف معنى فيه والموصول عكس ذلك
اذ معناه امر مبهم عند السامع يتعين عنده بما هو معنى اى بمفهوم الصلة
الذى هو معنى فيه اى فى الموصول وانما قيدنا الابهام بكونه عند السامع
لانتفاء الابهام فى المعنى المراد بالموصول بحسب الوضع عند المتكلم التنبيه
الثامن الفعل والحرف يشتركان فى انهما يدلان على معنى باعتبار كونه ثابتا
للغير هذا اشارة الى علة امتناع الحكم على الفعل والحرف مستعملين فى معناهما
وهى ان صحة الحكم على الشىء موقوف على ثبوته فى نفسه اى استقلاله بالمفهومية

ليمكن اثبات غيره له وكل واحد من مدلوليهما غير مستقل بالمفهومية بل امر
ثابت للغير فمعنى من مثلا كما ذكره هو الابتداء الخاص الذي يكون آلة لملاحظة الغير
كالسير والبصرة ومعنى ضرب هو ذلك الحدث المنسوب الى فاعل ما بحيث تكون
النسبة مرآة لملاحظة طرفيها وآلة لتعرفهما وهو من هذه الجهة اى كون
كل من مفهومي الفعل والحرف امرا غير ثابت فى نفسه بل لغيره لا يثبت له الغير
اى لا يثبت الغير لكل منهما بل لا يثبتان لشئ اصلا اذا كانا مستعملين فى معناهما
وانما قيدنا بالاستعمال لئلا ينتقض بقولهم ضرب فعل ماض ومن حرف جر فان
الالفاظ كلها من حيث انفسها اى مقطوعا فيها النظر عن ارادة معانيها
الموضوعة هى لها متساوية الاقدام فى صحة الحكم عليها وبها ومنهم من قال
ضرب ومن مثلا فى تلك الصورة اسم باعتبار دعوى وضع الالفاظ الموضوعة
لمعان لانفسها ايضا فى ضمن ذلك الوضع وحيث لا دليل لهم على تلك الدعوى
الا ذكر اللفظ وارادة نفسه التزم عليهم دعوى وضع المهملات فى مثل قولهم
جسق مهمل او ثلثة احرف ولا يقدم عليها غافل فضلا عن فاضل ولقائل
ان يقول لا يكون آمنوا فى قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا اسما لانتفاء وضعه
ولا فعلا لان المراد به لفظه فلا يصدق قول النحاة ولا ياتى الكلام الا من اسمين
او فعل واسم والجواب ان المراد من قولهم ولا يتاتى الخ انه لا يتاتى الا من اسمين
حقيقة او ما يقوم مقامهما وآمنوا من حيث ارادة نفس لفظه به كالاسم مستقل
بالمفهومية ولا بد من اعتبار هذا التاويل على هذا التقدير لئلا يشكل هذا
الحصر وتعريف المبتدا والكلام اللهم الا ان يقال ذلك الحصر وتلك التعريفات
مبنية على اعتبار ما هو شايع فى الاستعمالات لا على اعتبار النوادر واذا كان
معنى الفعل والحرف كذلك فامتنع الخبر عنهما مستعملين فى معناهما اى لا يصح ان

يخبر

يخبر عن معنييهما الا كليا بخلاف الاخبار بهما فان الفعل وان لم يصح الاخبار
بتمام معناه لكنه يصح بجزئه الذى هو الحدث التنبيه التاسع الفعل مدلوله
كلى ولما ذكر فى التنبيه الثامن من جهة الاشتراك بينهما ذكر فى التنبيه التاسع
جهة الافتراق اعلم ان الفعل باعتبار جزء معناه وهو الحدث كلى واما باعتبار
تمام معناه وهو الحدث والنسبة فى زمان معين الى موضوع ما ففى كليته نظر
بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما
لكل ابتداء خاص بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعا عاما لكل
نسبة الحدث الى فاعل ما بخصوصها فجعله من اقسام اللفظ الموضوع
لمعنى كلى غير مستقيم ولما كان الحدث الذى هو جزء معنى الفعل مستقلا بالمفهومية
قد يتحقق فى ذوات متعددة صالحا للانتساب الى كل منها فجاز نسبته الى
خاص منه اى من كل واحد منها فيخبر به اى بالفعل باعتبار ذلك الحدث عن كون
شئ وهو بهذا الاعتبار مسند دائما اذ قد اعتبر فى مفهومه ذلك النسبة
بحسب الوضع فلذا لم يمكن جعله مسندا اليه دون الحرف اذ تحصل مدلوله
اى تعقل مدلول الحرف الذى هو تحصله الذهنى انما هو بما يحصل له اى بتبعية
ما يحصل مدلول الحرف له من متعلقه واذا كان غير مستقل فى التعقل
والتحقق فلا يعقل لغيره فلا يكون مخبرا به كما لا يكون مخبرا عنه لذلك التنبيه
العاشر فى ضمير الغايب وفى كليته نظر فتامل وجه النظر ان الضمير مطلقا
سواء كان للغايب او للمتكلم او للمخاطب موضوع لكل مشخصات وضعا كليا
عاما فقد علم منه ان فى كلية الضمير باعتبار توهم وضع كل واحد من افراده
لمفهوم كلى كوضع هو مثلا لمفهوم الواحد الغايب المذكر نظرا وفى بعض النسخ
فى كليته وجزئيته نظر وجهه انه كثيرا ما يكون المرجع ليه للضمير الغايب

كليا كما يكون جزئيا والحكم بانه فى احدهما مجاز بعيد لكثرته فالجزم بكليته
وجزئيته محل نظر وتامل والحق انه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا والمصا نما
عده من الجزئيات نظرا الى اكثرا ئمة اللغة عدوا المضمرات مطلقا من المعارف
واعتبر فيها الجزئيه بناء على تعريفهم المعرفة بما وضع لشئ بعينه التنبيه
الحادى عشر المقصود من هذا التنبيه الاشارة الى التفرقة بين الحروف وبين
الاسماء التى تشابه الحروف فى التزام ذكر المتعلق وذلك مثل ذو وفوق فان
مفهومهما كلى لانهما بمعنى صاحب وعلو وان كانا لا يستعملان الا فى جزئيين
اضافيين بالنسبة الى معناهما الذى هو الصاحب العلو لهم ومن الاضافة
فلا يكونان جزئيين بحسب الوضع بل بمجرد استعمالهما فى الجزئيين الاضافيين
اللذين قد يكونان جزئيين حقيقيين وقد يكونان كليين ايضا كما تقول الانسان
ذو نطق وذو حياة ولذا لا يصح ان تحمله على الجزئيه الحقيقية على ما يتبادر
من المقابلة بالكلى وظهر التفرقة بينهما وبين الحرف اذ معنى الحرف جزئى متشخص
كما بين التنبيه الثانى عشر لا ريب اى لا بد وقع فى ريبة وشك ان تعاور الالفاظ
بعضها مكان بعض اى تناوب بعضها مكان بعض وان قرئ بالضم فالمعنى
تناوبهما واقعا بعضها مكان بعض على ان الجملة حال موكدة اذ المعتبر الوضع
ختم الرسالة بدفع ما عسى ان يخطر ببعض الاذهان وهو ان الحكم بالكلية
والجزئيه والعلمية والموصولية وامثالها للالفاظ انما هو باعتبار ما استعمل
فيها من المعانى فاذا قلت مثلا جائنى ذو مال واردت به زيدا فيحتمل ان يتوهم
بانه جزئى لاستعماله فى جزئى وكذا اذا انحصر فى بلدة حفظ التوراة فى زيد
فقلت الذى حفظ التوراة فى هذه البلدة حاضر فربما يتوهم ان هذه الالفاظ
اعلام شخصيه لاتحاد المراد من كل منهما ومن العلم الشخصى ووجه الدفع ما ذكره

ان المعتبر

ان المعتبر فى الالفاظ هو حال الوضع والموضوع له فى ذوا مركلى وان استعمل
ههنا فى متشخص فلا يكون جزئيا بخلاف زيد فانه جزئى لوضعه لذلك المتشخص
وكذا الحال فى مثل هذه الصورة هذا اخر ما اخترناه من شروح الوضعية للمولى على
القوشجى والجامى والعصام وقد حرره الفقير الى الاء ربه ذى المواهب محمد المدعو
بابن الوزير آبا لراغب والياباياله الرقه سنة ثمان وستين ومائة والف
من هجرة من له العز والشرف وبعض ما يتعلق ببحث الوضع واقسامه متكور
فى ق ١٩٥

فى اسماء السور واسماء الكتب والعلوم هل هى اعلام جنسيه او شخصيه

قال المولى الشهاب فى تفسير سورة الفاتحة عند قول البيضاوى وتسمى
ام القرآن والمراد بالتسمية وضع العلم لا الاطلاق وقال الفاضل الشريف
فاتحة الكتاب صارت علما بالغلبة للسورة وقد ذكره فى الكشف ايضا وفى
اجتماع الغلبه والتجوز نظر مع انه مناف لما مر من النقل قيل وفيه خفا
ايضا لان القول بعلمية الجنس ضرورى لمنع الصرف ونحوه من الاحكام وتجب
من العلمية الشخصية تشخص المعين ولا تشخص هنا والاصح ان اسماء السور
موضوعة لتلك الالفاظ المعروفة فتكون واحدة بالنوع كما فى التلويح وشرح
المقاصد الا ان يقال مثل هذا المولف بحسب العرف يعد شخصا ولما جعلها
وامثالها من قبيل اسماء الاشارات فى عموم الوضع وخصوص الموضوع له فبعيد
جدا وما ذكر فى عدم اعتباره فيها من انها لو كانت موضوعة لواحد من
الخصوصيات كانت فى غيره مجازات وان كانت موضوعة لكل منها مشتركة
بين معان غير محصورة وان كانت موضوعة لمعان كلية لزم كونها مجازات
لا حقائق لها والكل فاسد لا يتاتى هنا اذ قلما يستعمل فى شخص والاكثر استعمالها

فى الكل فلا يلزم ما ذكروا التفصيل فى شروح الرسالة الوضعية اقول الذى
عليه المعول فى اسماء السور واسماء الكتب والعلوم ونحوها انها اعلام شخصية
لتلك الالفاظ المخصوصة لا للصور الذهنية ولا للنقوش ولا للمركب منها
وهى تعد فى العرف شيئا واحدا شخصيا واختلاف اللافظ وتعدده كتعدد
امكنة زيد لا يغير تشخصه لانها غير معتبر فيه ومما يشهد له شهادة تزكيها
الاستقراء تسمينها بالجمل كقل هو الله احد وانا اعطيناك الكوثر ومثله معهود
معروف فى الاعلام كتابط شرا وبرق نحره وصرد ردون اسماء الجنس فانه
وان لم يكن مفقودا فيها لكنه نادر واما الاستدلال له بدخول اللام عليه والشافية
كالكافية والشافية فليس بشىء لانه ليس مما يستدل بمثله وما قيل من ان العلمية
الجنسية مما تفرد به الرضى وهو غير مسلم عند النحاة ودلالة الموصول على ماهية
نوعية او جنسية لا ترد عليه نقضا وفى شرح الفوايد الغياثية اسماء العلوم
كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع واعراض تتعدد
بتعدد محالها القايمة بها كزيد وعمرو وقد تجعل اعلاما شخصية باعتبار ان
المتعدد باعتبار المحل يعد واحدا فى العرف وهو انما يتم اذا لم يكن موضوعة
للمفهوم الاجمالى انتهى وتردد السبكى فى اسماء العلوم هل هى اعلام بالغلبة او
منقولات عرفية كالدابة ورجح الثانى انتهى

فى تحقيق ان ذا القرنين هو الاسكندر الرومى ام غيره قال

ابو مسلم الاصفهانى فى تفسير قوله تعالى ويسألونك عن ذى القرنين الآية
اختلف الناس فى ان ذى القرنين من هو فقيل هو الاسكندر بن فيلقوس
اليونانى الذى ملك الدنيا والذى يدل على ان القرآن دل على ان الرجل المسمى بذى
القرنين بلغ ملكه الى اقصى المغرب والمشرق قال الله تعالى حتى اذا بلغ مغرب

الشمس الخ وقال حتى اذا بلغ مطلع الشمس الخ والى اقصى الشمال قال الله تعالى حتى
اذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما الخ وهذا هو تمام القدر المعمور من الارض
ومثل هذا الملك البسيط لا شك انه على خلاف العادات وما كان كذلك وجب ان
يبقى ذكره مخلدا فى وجه الدهر وان لا يبقى مخفيا مستترا والملك الذى اشتهر
فى كتب التواريخ انه بلغ ملكه الى هذا الحد هو الاسكندر ولما كان القرآن
دل على ان ذا القرنين كان الاسكندر ظهر ان المراد بذى القرنين هو الاسكندر
ابن فيلقوس اليونانى ثم ذكروا فى وجه تسمية الاسكندر بذى القرنين
وجوها منها انه لقب به لبلوغه قرنى الشمس اى مطلعها ومغربها عن النبى
صلى الله عليه وسلم سمى ذا القرنين لانه طاف قرنى الدنيا يعنى جانبيها فتشها
شرقها وغربها ومنها سمى به لانه ملك الروم وفارس وروى الروم والترك
ومنها انه انقرض فى وقته قرنان من الناس ومنها انه كان له قرنان اى
ضفيرتان ومنها انه كان على راسه ما يشبه القرنين وغيرها من الوجوه
المذكورة فى كتب التفاسير قال الامام ابو منصور الثعالبى فى كتابه الموسوم
بالمضاف والمنسوب اليه فى مادة ذى القرنين بعد ما ذكر اقوال المفسرين
واختلافاتهم فيه ما نصه وكانت الآراء والالسن واللغات والفرق
مطبقة على ان ذا القرنين هذا هو الاسكندر الرومى قايل دارا المايجد فى كما
فيما نقل الينا من اخباره بعض المطابقة لما اقتص الله تعالى فى كتابه والذى
يقوى هذا الراى اجتماع رواة الامم على ان السد الذى يدعى ردم ياجوج
وماجوج من صنع الاسكندر وانه لم ينقل الينا خبر ملك جمع بين الايغال
فى المشرق والايعاد فى المغرب سواه انتهى ما هو المقصود وعلى ذلك الامام الرازى
والبيضاوى والزمخشرى وصاحب القاموس وغيرهم من اهل التحقيق ولا يلتفت

الى ما تراه فى بعض التفاسير والتواريخ والله اعلم بالصواب **الرسالة**
المشهوره للكاتب عبد الحميد الى الكتاب اما بعد حفظكم الله يا اهل
صناعة الكتابه وحاطكم ووفقكم وارشدكم فان الله عز وجل جعل الناس
بعد الانبياء والمرسلين صلوات الله عليهم اجمعين ومن بعد الملوك
المكرمين اصنافا وان كانوا فى الحقيقة سواء وصرفهم فى صنوف
الصناعات وضروب المحاولات الى اسباب معايشهم وابواب ارزاقهم
فجعلكم معشر الكتاب فى اشرف الجهات اهل الادب والمروة والعلم والرواية
بكم ينتظم للخلافة محاسنها وتستقيم امورها وبنصائحكم يصلح الله للخلق
سلطانهم ويعمر بلدانهم لا يستغنى الملك عنكم ولا يوجد كاف الا منكم فموقعكم
من الملوك موقع اسماعهم التى بها يسمعون وابصارهم التى بها يبصرون
والسنتهم التى بها ينطقون وايديهم التى بها يبطشون فامتعكم الله
بما خصكم من فضل صناعتكم ولا نزع عنكم ما اضفاه من النعمة عليكم
وليس احد من اهل الصناعات كلها احوج الى اجتماع خلال الخير المحمودة
وخصال الفضل المذكورة المعدودة منكم ايها الكتاب اذا كنتم على ما ياتى
فى هذا الكتاب من صفتكم فان الكاتب يحتاج فى نفسه ويحتاج منه صاحبه
الذى يثق به فى مهمات اموره ان يكون حليما فى موضع الحلم فهيما فى موضع
الحكم ومقداما فى موضع الاقدام ومحجما فى موضع الاحجام موثرا للعفاف
والعدل والانصاف كتوما للاسرار وفيا عند الشدائد عالما بما
ياتى من النوازل يضع الامور مواضعها والطوارق اماكنها قد نظر
فى كل فن من فنون العلوم فاحكمه فان لم يحكمه اخذ منه بمقدار ما يكتفى
به يعرف بغريزة عقله وحسن ادبه وفضل تجربته ما يرد عليه قبل

وروده

وروده وعاقبة ما يصدر عنه قبل صدوره فيعد لكل امر عدته وعتاده
ويهيئ لكل وجه هيئته وعادته فتنافسوا يا معشر الكتاب فى صنوف الاداب
وتفقهوا فى الدين وابدؤوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض ثم العربية
فانها ثقاف السنتكم ثم اجيدوا الخط فانه حلية كتبكم وارووا الاشعار
واعرفوا غريبها ومعانيها وايام العرب والعجم واحاديثها وسيرها فان ذلك
معين لكم على ما تسمو اليه هممكم ولا تضيعوا النظر فى الحساب فانه قوام كتاب
الخراج وارغبوا بانفسكم عن المطامع سنيها ودنيها وسفساف الامور ومحاقرها
فانها مذلة للرقاب مفسدة للكتاب ونزهوا صناعتكم عن الدناءات واربعوا
بانفسكم عن السعاية والنميمة وما فيه اهل الجهالات واياكم والكبر والسخف
والعظمة فانها عداوة مجتلبة من غير احنة وتحابوا فى الله عز وجل فى صناعتكم
وتواصوا عليها بالذى هو اليق باهل الفضل والعدل والنبل من سلفكم وان
نبا الزمان برجل فاعطفوا عليه وواسوه حتى ترجع اليه حاله ويثوب اليه
امره وان اقعد احدكم الكبر عن مكسبه ولقاء اخوانه فزوروه وعظموه وشاوروه
واستظهروا بفضل تجربته وقديم معرفته وليكن الرجل منكم على من اصطنعه
واستظهر به ليوم حاجته احوط منه على ولده واخيه فان عرضت فى الشغل
محمدة فلا يضيفها الا الى صاحبه وان عرضت مذمة فليحملها هو من دونه
وليحذر السقطة والزلة والملل عند تغير الحال فان العيب اليكم معشر الكتاب
اسرع منه الى القراء وهو لكم افسد منه لها فقد علمتم ان الرجل منكم اذا
صحبه من يبذل له من نفسه ما يجب له عليه من حقه فواجب عليه
ان يعتقد له من وفائه وشكره واحتماله وصبره ونصيحته وكتمان سره
وتدبير امره ما هو جزاء لحقه ويصدق ذلك بفعاله عند الحاجة اليه والاضطرار

ظ العوام

الى ما لديه فاستشعروا ذلك وفقكم الله تعالى من انفسكم فى حالة الرخاء
والشدة والحرمان والمواساة والاحسان والسراء والضراء فنعمت الشيمة
هذه لمن وسم بها من اهل هذه الصناعة الشريفة واذا ولى الرجل منكم او
صير اليه من امر خلق الله وعياله امر فليراقب ربه عز وجل وليوثر طاعته
وليكن على الضعيف رفيقا وللمظلوم منصفا فان الخلق كلهم عيال الله
واحبهم اليه ارفقهم بعياله ثم ليكن بالعدل حاكما وللاشراف مكرما وللفئ
موفرا وللبلاد عامرا وللرعية متألفا وعن اذاهم متخلفا وليكن فى مجلسه
متواضعا حليما وفى سجلات خراجه واستقضاء حقوقه رفيقا واذا
صحب احدكم رجلا فليختبر خلايقه فاذا عرف حسنها وقبيحها اعانه على
ما يوافقه من الحسن واحتال لصرفه عما يهواه من القبيح بالطف حيله
واجمل وسيلة وقد علمتم ان سايس البهيمة اذا كان بصيرا بسياستها
التمس معرفة اخلاقها فان كانت رموحا لم يهيجها اذا ركبها واذا كان
شبوبا اتقاها من قبل يديها وان خاف منها شرودا توقاها من ناحية
راسها وان كانت حرونا قمع برفق هواها فى طرقها فان استمرت عطفها
يسيرا فيسلس قيادها وفى الوصف هذا السياسة دلايل من ساس الناس
وعاملهم وخدمهم وداخلهم والكاتب بفضل ادبه وشريف صنعته
ولطيف حيلته معاملة لمن يحاوره من الناس ويناظره ويفهم عنه
او يخاف سطوته اولى بالرفق لصاحبه ومداراته وتقويم اوده من سايس
البهيمة التى لا تحير جوابا ولا تعرف صوابا ولا تفهم خطابا الا بقدر ما يصيرها
اليه صاحبها الراكب عليها الا فارفقوا رحمكم الله فى النظر واعملوا فيه
ما امكنكم من الروية والفكر تامنوا باذن الله ممن صحبتموه النبوة والاستثقال

والجفوة

والجفوة ويصير منكم الى الموافقة وتصيروا منه الى المواخاة والشفقة
ان شاء الله تعالى ولا يجاوزن الرجل منكم فى هيئة مجلسه وملبسه ومركبه
ومطعمه ومشربه وبنايه وخدمه وغير ذلك من فنون امره قدر حقه
فانكم مع ما فضلكم الله من شرف صنعتكم خدمة لا تحملون فى خدمتكم على
التقصير وحفظة لا تحتمل منكم افعال التضييع والتبذير واستعينوا
على عفافكم بالقصد فى كل ما ذكرته لكم وقصصته عليكم واحذروا متالف
السرف وسوء عاقبة الترف فانهما يعقبان الفقر ويذلان الرقاب
ويفضحان اهلهما ولا سيما الكتاب وارباب الاداب وللامور اشباه
وبعضها دليل على بعض فاستدلوا على مؤتنف اعمالكم بما سبقت اليه
تجربتكم ثم اسلكوا من مسالك التدبير اوضحها محجة واصدقها حجة واحمدها
عاقبة واعلموا ان للتدبير آفة متلفة وهو الوصف الشاغل عن انفاذ علمه
ورويته فليقصد الرجل منكم فى مجلسه قصد الكافى من منطقه وليوجز
فى ابتدايه وجوابه وليأخذ بمجامع حججه فان ذلك مصلحة لفعله ومدفعة
للتشاغل عن اكثاره وليضرع الى الله فى صلة توفيقه وامداده بتسديده
مخافة وقوعه فى الغلط المضر ببدنه وعقله وادبه فانه ان ظن منكم
ظان وقال قايل ان الذى برز من جميل صنعته وقوة حركته انما بفضل حسن و
تدبيره فقد تعرض بظنه او مقالته الى ان يكله الله عز وجل الى نفسه
فيصير منها الى غير كاف وذلك على من تامله غير خاف ولا يقل احد منكم انه ابصر
بالامور واحمل لعبء التدبير من مرافقه فى صناعته ومصاحبه فى
خدمته فان اعقل الرجلين عند ذوى الالباب من رمى بالعجب وراء ظهره
وراى ان صاحبه اعقل منه واحمد فى طريقته وعلى كل واحد من الفريقين

ان يعرف فضل نعم الله عز وجل ثناؤه من غير اغترار برائه ولا تزكية لنفسه
ولا تكاثر الا على اخيه ونظيره وصاحبه وعشيره وحمد الله واجب على الجميع
وذلك بالتواضع لعظمته والتذلل لعزته والتحدث بنعمته وانا اقول في كتابي
هذا ما سبق به المثل من تكرمه النصيحة يلزمه العمل وهو جوهر هذا الكتاب
وغرة كلامه بعد الذي فيه من ذكر الله عز وجل فلذلك جعلته آخره وتممته
به تولانا الله واياكم يا معشر الطلبة والكتبة بما يتولى به من سبق علمه
في اسعاده وارشاده فان ذلك اليه وبيده والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

من مقدمة ابن خلدون

كتاب طاهر بن الحسين قائد المامون لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المامون
الرقة ومصر وما بينهما فكتب اليه ابوه طاهر كتابه المشهور عهد اليه فيه ووصاه
بجميع ما يحتاج اليه في دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية
والسياسات الشرعية والملوكية وحثه على مكارم الاخلاق ومحاسن
الشيم بما لا يستغني عنه ملك ولا سوقي ونص الكتاب منقولا من كتاب الطبري

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد عليك بتقوى الله وحده لا شريك له وخشيته ومراقبته
عز وجل ومزايلة سخطه واحفظ رعيتك في الليل والنهار
والزم ما البسك الله من العافية بالذكر لمعادك وما انت صاير اليه
وموقوف عليه ومسؤول عنه والعمل في ذلك كله بما يعصمك
الله عز وجل وينجيك يوم القيامة من عقابه واليم عذابه فان الله
سبحانه وتعالى قد احسن اليك واوجب عليك الرافة بمن استرعاك
امرهم من عباده والزمك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده

عليهم والذب عنهم والدفع عن حريمهم وبيضتهم والحقن لدمائهم
والامن لسبلهم وادخال الراحة عليهم ومؤاخذك بما فرض عليك وموقفك
عليه ومسائلك عنهم ومثيبك عليه بما قدمت واخرت وفرغ لذلك فهمك
وعقلك وبصرك ولا يشغلك عنه شاغل فانه راس امرك وملاك شانك
واول ما يوفقك الله عز وجل به لرشدك وليكن اول ما تلزم به نفسك وتنسب
اليه فعالك المواظبة على ما افترض الله عز وجل عليك من الصلوات الخمس
والجماعة عليها بالناس قبلك وعلى سننها في اسباغ الوضوء وافتتاح ذكر
الله عز وجل فيها وترتل في قراءتك وتمكن في ركوعك وسجودك وتشهدك ولتصدق
فيها لربك ونيتك واحضض عليها جماعة من معك وتحت يدك وادأب
عليها فانها كما قال الله عز وجل تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم اتبع ذلك بالاخذ
بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمثابرة على خلائقه واقتفاء
آثار السلف الصالح من بعده فاذا ورد عليك امر فاستعن عليه
باستخارة الله عز وجل وتقواه وبلزوم ما انزل الله تعالى في كتابه من امره
ونهيه وحلاله وحرامه وائتمام ما جاءت به الآثار عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم قم فيه بما يحق لله عز وجل عليك ولا تميلن عن العدل فيما
احببت او كرهت لقريب من الناس او بعيد وآثر الفقه واهله والدين
وحملته وكتاب الله عز وجل والعاملين به فان افضل ما تزين به المرء
الفقه في دين الله والطلب والحث عليه والمعرفة بما يتقرب به منه
الى الله عز وجل فانه الدليل على الخير كله والقائد اليه والآمر به والناهي عن
المعاصي الموبقات كلها وبها ومع توفيق الله عز وجل يزداد العبد معرفة له
واجلالا له ودركا للدرجات العلى في المعاد مع ما في ظهوره للناس من التوقير

لامرك والهيبة لسلطانك والانسة بك والثقة بعدلك وعليك بالاقتصاد
فى الامور كلها فليس شئ ابين نفعا ولا احضر امنا ولا اجمع فضلا منه
والقصد داعية الى الرشد والرشد دليل على التوفيق والتوفيق قايد الى
السعادة وقوام الدين والسنن الهادية بالاقتصاد فآثره فى دنياك
كلها ولا تقصر فى طلب الآخرة والاعمال الصالحة والسنن المعروفة
ومعالم الرشد ولا غاية ولا استكثار البر والسعى له اذا كان يطلب به
وجه الله تعالى ومرضاته ومرافقة اولياء الله فى دار كرامته واعلم
ان القصد فى شان الدنيا يورث العز ويحصن من الذنوب وانك لن
تحوط نفسك ومرتبتك ولا تستصلح امورك بافضل منه فأته واهتد به
تتم امورك وتزيد مقدرتك وتصلح خاصتك وعامتك واحسن ظنك
بالله عز وجل تستقم لك رعيتك والتمس الوسيلة اليه فى الامور كلها
تستدم به النعمة عليك ولا تتهمن احدا من الناس فيما توليه من عملك
قبل ان تكشف امره فان ايقاع التهم بالبرآء والظنون السيئة بهم مآثم
فاجعل من شانك حسن الظن باصحابك واطرد عنك سوء الظن بهم وارفضه
فيهم يعنك ذلك على اصطناعهم ورياضتهم ولا يجدن عدو الله
الشيطان فى امرك مغمزا فانه انما يكتفى بالقليل من وهنك فيدخل عليك
من الغم فى سوء الظن ما ينغص لذاذة عيشك واعلم انك تجد بحسن الظن
قوة وراحة وتكتفى به ما احببت كفايته من امورك وتدعو به الناس الى
محبتك والاستقامة فى الامور كلها ولا يمنعك حسن الظن باصحابك والرافة
برعيتك ان تستعمل المسيلة والبحث عن امورك والمباشرة لامور الاولياء
والحياطة للرعية والنظر فيما يقيمها ويصلحها بل لتكن المباشرة لامور الاوليا

والحياطة للرعية فى النظر فى حوايجهم وحمل مؤوناتهم آثر عندك مما سوى ذلك
فانه اقوم للدين واحيا للسنة واخلص نيتك فى جميع هذا وتفرد بتقويم
نفسك تفرد من يعلم انه مسئول عما صنع ومجزى بما احسن وماخوذ بما اساء
فان الله عز وجل جعل الدين حرزا وعزا ورفع من اتبعه وعززه فاسلك
بمن تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقة الهدى واقم حدود الله تعالى فى اصحاب
الجرايم على قدر منازلهم وما استحقوه ولا تعطل ذلك ولا تهاون فيه ولا
تؤخر عقوبة اهل العقوبة فان فى تفريطك فى ذلك ما يفسد عليك حسن
ظنك واعزم على امرك فى ذلك بالسنن المعروفة وجانب البدع والشبهات
يسلم لك دينك وتتم لك مروتك واذا عاهدت عهدا فاوف به واذا وعدت
الخير فانجزه واقبل الحسنة وادفع بها واغمض عن كل ذى عيب من رعيتك
واشدد لسانك عن قول الكذب والزور وابغض اهل النميمة فان اول فساد
امورك فى عاجلها واجلها تقريب الكذوب والجراة على الكذب لان الكذب
راس المآثم والزور والنميمة خاتمتها لان النميمة لا يسلم صاحبها وقايلها
لا يسلم له صاحب ولا يستقيم لطبعها امر واحب اهل الصلاح والصدق
واعز الاشراف بالحق وواصل الضعفاء وصل الرحم وابتغ بذلك وجه الله
تعالى واعزاز امره والتمس فيه ثوابه والدار الآخرة واجتنب سوء الاهواء
والجور واصرف عنهما رايك واظهر برايك من ذلك لرعيتك وانعم بالعدل
سياستهم وقم بالحق فيهم وبالمعرفة التى تنتهى بك الى سبيل الهدى واملك
نفسك عند الغضب واثر الوقار والحلم واياك والحدة والطيش والغرور
فيما انت بسبيله واياك ان تقول انا مسلط افعل ما اشاء فان ذلك سريع
فيك الى نقص الراى وقلة اليقين بالله وحده لا شريك له واخلص لله النية

واليقين به واعلم ان الملك لله يوتيه من يشاء وينزعه ممن يشاء ولن تجد
تغيير النعمة وحلول النقمة الى احد اسرع منه الى حمله النعمة من اصحاب السلطان
والمبسوط لهم فى الدولة اذا كفروا نعم الله واحسانه واستطالوا بما آتاهم
الله عز وجل من فضله ودع عنك شره نفسك ولتكن ذخايرك وكنوزك التى
تدخر وتكنز البر والتقوى والعدل واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم والتفقد
لامورهم والحفظ لدمايهم والاغاثة لملهوفهم واعلم ان الاموال اذا كثرت
وذخرت فى الخزاين لا تنمى واذا كانت فى اصلاح الرعية واعطاء حقوقهم
وكف المونة عنهم نمت وزكت وصلحت العامة وتزينت به الولاة وطاب
به الزمان واعتقد فيه العز والمنعة فليكن كنز خزاينك تفريق الاموال
فى عمارة الاسلام واهله وفرق منه على اولياء امير المومنين قبلك حقوقهم
واوف رعيتك من ذلك حصصهم وتعهد ما يصلح امورهم ومعاشهم
فانك اذا فعلت ذلك قرت النعمة عليك واستوجبت المزيد من الله عز وجل
وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع اموال رعيتك وعملك اقدر وكان الجميع
لما شملهم من عدلك واحسانك اسلس لطاعتك واطيب نفسا بكل ما اردت
فاجهد نفسك فيما حددت لك فى هذا الباب ولتعظم خشيتك فيه فانما
يبقى من المال ما انفق فى سبيل الله بحقه واعرف للشاكرين شكرهم واثبهم
عليه واياك ان تنسيك الدنيا وغرورها هول الاخرة فتتهاون بما يحق عليك
فان التهاون يورث التفريط والتفريط يورث البوار وليكن عملك لله عز وجل
وفيه وارج الثواب فان الله سبحانه قد اسبغ نعمته عليك فى الدنيا واظهر
لديك فضله فاعتصم بالشكر وعليه فاعتمد يزدك الله خيرا واحسانا
فان الله عز وجل يثيب بقدر شكر الشاكرين وسيرة المحسنين وقضى الحق

فيما احمد

فيما حمل من النعم والبس من الكرامة ولا تحقرن ذنبا ولا تمالين حاسدا
ولا ترحمن فاجرا ولا تصلن كفورا ولا تداهنن عدوا ولا تصدقن نماما
ولا تامنن غدارا ولا توالين فاسقا ولا تتبعن غاويا ولا تحمدن مرائيا
ولا تحقرن انسانا ولا تردن سايلا فقيرا ولا تحسنن باطلا ولا تلاحظن
مضحكا ولا تخلفن موعدا ولا تزهون فخرا ولا تظهرن غضبا ولا تاتين
بذخا ولا تمشين مرحا ولا تزكين سفيها ولا تفرطن فى طلب الاخرة
ولا تدفعن الايام عتابا ولا تغمضن عن ظالم رهبة منه او محاباة
ولا تطلبن ثواب الاخرة بالدنيا واكثر مشاورة الفقهاء واستعمل نفسك
بالحلم وخذ عن اهل التجارب وذوى العقل والراى والحكمة ولا تدخلن
فى مشورتك اهل الرفه والبخل ولا تسمعن لهم قولا فان ضررهم اكثر
من نفعهم وليس شى اسرع فسادا لما استقبلت فيه امر رعيتك
من الشح واعلم انك اذا كنت كثير الاخذ قليل العطية واذا كنت كذلك
لم يستقم لك امرك الا قليلا فان رعيتك انما تعتقد على محبتك بالكف
عن اموالهم وترك الجور عليهم ووال من صافاك من اوليائك بالافضال
عليهم وحسن العطية لهم فاجتنب الشح واعلم انه اول ما عصى به الانسان
ربه وان العاصى بمنزلة خزى وهو قول الله عز وجل ومن يوق شح نفسه
فاولئك هم المفلحون فسهل طريق الجود بالحق واجعل للمسلمين كلهم من فيئك
حظا ونصيبا وايقن ان الجود من افضل اعمال العباد فاعدده لنفسك
خلقا وارض به عملا ومذهبا وتفقد الجند فى دواوينهم ومكاتبهم
وادرر عليهم ارزاقهم ووسع عليهم فى معايشهم ليذهب الله بذلك
فاقتهم فيقوى لك امرهم وتزيد به قلوبهم فى طاعتك وامرك خلوصا وانشراحا

وحسب ذي السلطان من السعادة أن يكون على جنده ورعيته ذا رحمة
في عدله وحيطته وانصافه وعنايته وشفقته وبره وتوسعه فزايل
مكروه احدى البابين باستشعار فضيلة الباب الاخر ولزوم العمل به تلق
ان شاء الله تعالى نجاحا وفلاحا واعلم ان القضاء من الله تعالى بالمكان
الذي ليس فوقه شي من الامور لانه ميزان الله الذي تعدل عليه احوال الناس
في الارض وباقامة الفضل والعدل في القضاء والعمل تصلح احوال الرعية وتامن
السبل وينتصف المظلوم وياخذ الناس حقوقهم وتحصل المعيشة ويؤدى
حق الطاعة ويرزق الله العافية والسلامة ويقوم الدين وتجري السنن
والشرايع على مجاريها تنجز الحق والعدل في القضاء واشتد في امر الله عز وجل
وتورع عن النطف وامض لاقامة الحدود واقلل العجلة وابعد عن الضجر
والقلق واقنع بالقسم وليسكن ريحك ويقر جدك وانتفع بتجربتك وانتبه
في صمتك واسدد في منطقك وانصف الخصم وقف عند الشبهة وابلغ
في الحجة ولا تاخذ في احد من رعيتك محاباة ولا مجاملة ولا لومة لائم
وتثبت وتأن وراقب وانظر وتفكر وتدبر واعتبر وتواضع لربك وارفق
بجميع الرعية وسلط الحق على نفسك ولا تسرعن الى سفك دم فان الدماء
من الله عز وجل بمكان عظيم انتهاكا لها بغير حقها وانظر هذا الخراج الذي
استقامت عليه الرعية وجعله الله للاسلام عزا ورفعة ولاهله توسعة
ومنعة ولعدوه وعدوهم كبتا وغيظا ولاهل الكفر من معاهدتهم
ذلا وصغارا فوزعه بين اصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم فيه
ولا ترفعن منه شيئا عن شريف لشرفه ولا عن غني لغناه ولا عن كاتب
لك ولا عن احد من خاصتك وحاشيتك ولا تاخذن منه فوق الاحتمال ولا

تكلفن

تكلفن امرا فيه شطط واحمل الناس كلهم على مر الحق فان ذلك اجمع لالفتهم
والزم لرضى العامة واعلم انك جعلت بولايتك خازنا وحافظا وراعيا وانما
سمي اهل عملك رعيتك لانك راعيهم وقيمهم ما اعطوك من عفوهم
ونفذه في قوام امرهم وصلاحهم وتقويم اودهم واستعمل عليهم ذوي
الراي والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف ووسع
عليهم في الرزق فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت واسند
اليك ولا يشغلنك عنه شاغل ولا يصرفنك عنه صارف فانك متى
اثرته وقمت فيه بالواجب استدعيت به زيادة النعمة من ربك وحسن الاحدوثة
في عملك واحترزت به المحبة من رعيتك واعنت على الصلاح فدرت الخيرات
ببلدك وفشت العمارة بناحيتك وظهر الخصب في كورك وكثر خراجك وتوفرت
اموالك وقويت بذلك على ارتباض جندك وارضاء العامة بافاضة العطاء
فيهم من نفسك وكنت محمود السياسة مرضي العدل في ذلك عند عدوك
وكنت في امورك كلها ذا عدل واله وقوة وعدة فنافس في هذا ولا تقدم
عليه شيئا تحمد مغبة امرك ان شاء الله تعالى واجعل في كل كورة من عملك
امينا يخبرك اخبار عمالك ويكتب اليك بسيرهم واعمالهم حتى كانك مع كل عامل
في عمله معاين لاموره كلها واذا اردت ان تامرهم بامر فانظر في عواقب ما اردت
الى ما تامرهم من ذلك فان رايت السلامة والعافية ورجوت فيه حسن
الدفاع والنصح والصنع فامضه والا فتوقف عنه وراجع اهل البصر والعلم
به ثم خذ فيه عدته فانه ربما نظر الرجل في امر من اموره وقد اتاه على ما
يهوى فاغراه ذلك واعجبه فان لم ينظر في عواقبه اهلكه ونقض عليه امره
فاستعمل الحزم في كل ما اردت وباشره بعد عون الله بالقوة واكثر من استخارة

ربك فى جميع امورك وافرغ من عمل يومك ولا تؤخره فان لغد امورا وحوادث
تلهيك عن عمل يومك الذى اخرت واعلم ان اليوم اذا مضى ذهب بما فيه فاذا
اخرت عمله اجتمع عليك عمل يومين فيشغلك ذلك حتى تمرض منه واذا امضيت
لكل يوم عمله ارحت بدنك ونفسك واحكمت امور سلطانك وانظر احرار
الناس وذوى السن منهم ممن تستيقن صفاء طويتهم وشهدت مودتهم
لك ومظاهرتهم بالنصح والمخالصة على امرك فاستخلصهم واحسن اليهم
وتعاهد اهل البيوتات ممن قد دخلت عليهم الحاجة فاحتمل مؤونتهم واصلح
حالهم حتى لا يجدوا لخلتهم مسا وافرد نفسك للنظر فى امور الفقراء
والمساكين ومن لا يقدر رفع مظلمته اليك والمحتقر الذى لا علم له بطلب حقه
فسل عنه اخفى مسئلة ووكل بامثاله اهل الصلاح من رعيتك ومرهم برفع
حوايجهم وحالاتهم اليك لتنظر فيها بما يصلح الله به امرهم وتعاهد ذوى
الباساء ويتاماهم واراملهم واجعل لهم ارزاقا من بيت المال اقتداء
بامير المؤمنين فى العطف عليهم والصلة لهم ليصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك
به بركة وزيادة واجر للاضراء من بيت المال وقدم حملة القرآن منهم والحافظين
لاكثره فى الجراية على غيرهم وانصب لمرضى المسلمين دورا تؤويهم وقواما
يرفقون واطباء يعالجون اسقامهم واسعفهم بشهواتهم ما لم يؤد ذلك
الى سرف فى بيت المال واعلم ان الناس اذا اعطوا حقوقهم وافضل اماينهم
لم يرضهم ولم تطب انفسهم دون رفع حوايجهم الى ولاتهم طمعا فى نيل
الزيادة وفضل الرفق منهم وربما برم المتصفح لامور الناس لكثرة مايرد عليه
ويشتغل ذهنه وفكره منها ما تناله به مؤونة ومشقة وليس من يرغب
فى العدل ويعرف محاسن اموره فى العاجل وفضل ثواب الآجل كالذى يستقبل

ما يقربه الى الله تعالى ويلتمس رحمته فاكثر الاذن للناس عليك وابرز لهم
وجهك وسكن لهم حراسك واخفض لهم جناحك واظهر لهم بشرك
ولن لهم فى المسئلة والنطق واعطف بجودك وفضلك واذا اعطيت
فاعط بسماحة وطيب نفس والتماس للصنيعة والاجر من غير تكدير ولا
امتنان فان العطية على ذلك تجارة مربحة ان شاء الله تعالى واعتبر بما ترى
من امور الدنيا وممن مضى من قبلك من اهل السلطان والرياسة فى القرون
الخالية والامم البايدة ثم اعتصم فى احوالك كلها بامر الله سبحانه وتعالى
والوقوف عند محبته والعمل بشريعته وسنته واقامة دينه وكتابه
واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودعا الى سخط الله عز وجل واعرف ما يجمع
عمالك من الاموال وينفقون منها ولا تجمع حراما ولا تنفق اسرافا واكثر
مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم وليكن هواك اتباع السنن واقامتها
وايثار مكارم الاخلاق ومعاليها وليكن اكرم دخلايك عليك وخاصتك عليك
من اذا راى عيبا فيك فلا تمنعه هيبتك من انهاء ذلك اليك فى سر واعلامك
مافيه من النقص فان اوليك انصح اوليائك ومظاهريك لك وانظر
عمالك الذين بحضرتك وكتابك فوقت لكل رجل منهم فى كل يوم وقتا يدخل
عليك فيه بكتبه ومؤامرته وما عنده من حوايج عمالك وامور كورك ورعيتك
ثم فرغ لما يورده عليك من ذلك سمعك وبصرك وفهمك وعقلك وكرر النظر
فيه والتدبر له فما كان موافقا للحق والحزم فامضه واستخر الله عز وجل فيه
وما كان مخالفا لذلك فاصرفه الى التثبت فيه والمسئلة عنه ولا تمنن على
رعيتك ولا على غيرهم بمعروف تؤتيه اليهم ولا تقبل من احد الا الوفاء والاستقامة
والعون فى امور المسلمين ولا تضعن المعروف الا على ذلك وتفهم كتابى اليك

واكثر النظر فيه والعمل به واستعن بالله على جميع امورك فان الله عز وجل
مع الصلاح واهله وليكن اعظم سيرتك وافضل رغبتك ما كان لله
عز وجل رضى ولدينه نظاما ولاهله عزا وتمكينا وللذمة عدلا
وصلاحا وانا اسال الله عز وجل ان يحسن عونك وتوفيقك ورشدك
وكلائتك والسلام • من مقدمة ابن خلدون

اعلم ان وظيفة السايل ثلثة المناقضه ويسمى النقض التفصيلي والنقض
ويسمى الاجمالي والمعارضة وهي ثلثة معارضة بالمثل والقلب والغير فالسايل
ان منع مقدمة الدليل مجردا عن الشاهد او مقرونا به فهو المناقضة واما
المنع بالدليل فغصب بان اقام الدليل على خلاف تلك المقدمة وان منع
نفس الدليل بالشاهد فهو النقض وبلا شاهد فمكابرة وذلك الشاهد على
نوعين احدهما ان هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح لتخلف الحكم عنه
في تلك المادة لان المدلول لازم للدليل وتخلف اللازم عن الملزوم لا يمكن
فلا يكون تخلف المدلول عن الدليل الا لفساد فيه وثانيهما استلزام الدليل
المحال وذلك لان الامور المحققة في الواقع لا يستلزم المحال فاستلزامه
المح لا يكون الا لعدم صحته في الواقع وان منع المدلول بالدليل فهو معارضة
والا فمكابرة ثم وظيفة المعلل عند المناقضة اثبات المقدمة الممنوعة
بالدليل او بالتنبيه عليها او ابطال سنده ان كان مساويا او اثبات
مدعاه بدليل آخر ووظيفته عند النقض فنفي شاهده بالدليل او اثبات
مدعاه بدليل آخر ووظيفته عند المعارضة فالتعرض لدليل السايل
اذ يصير المعلل حينئذ كالسايل وبالعكس ان قلت انما كان منع الدليل نفسه

بلا شاهد

بلا شاهد مكابرة ولم يكن منع مقدمة بلا دليل مكابرة فما الفرق بينهما قلت
ان معنى منع مقدمته هو انطها ر السايل عدم علمه بهذه المقدمة وطلب
الدليل عليه فلا يحتاج في الطلب الى الشاهد بخلاف منع الدليل فان معناه
ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته فيصير مدعيا ولا بد للمدعي من
دليل والمستند صيغ ثلث احدها ان يقول لا نسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا
او لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم هذا لو كان كذا او لا نسلم هذا كيف كان كذا
والحال انه كذا والكلام على السند من المعلل لا يخ اما ان يكون على سبيل المنع
وهو لا يفيد واما بالنفي بالدليل وهذا مفيد اذا كان السند مساويا للمنع يلزم
من ابطاله دفع المنع ثم المعارضة ثلثه معارضة بالقلب وبالمثل وبالغير
لانه ان كان دليل المعارض عين دليل المعلل الاول فالقلب كما في المغالطات
العامة الورود اي التي يمكن ايراده على الشيء وعلى نقيضه كما يقال الاعم كحيوانيه
زيد واقع لان الاخص كانسانيه زيد اما واقع في الواقع او لا فان كان واقعا لزم
وقوع الاعم قطعا وان لم يكن واقعا لزم وقوع الاعم في الجملة والا يكون الاخص
مساويا للاعم فلا يكون الخاص خاصا فالسايل قد يقلبها ويجريها في نقيض المدعى
بان يقول عدم حيوانيه زيد واقع لان الاخص كعدم جسميته اما واقع او لا
وجوابها اختيار الشق الثاني لان عدم وقوع الاخص لا يستلزم وقوع الاعم
لجواز ان لا يقعا وان كان صورته كصورته بان كانا من الشكل الاول مثلا
فبالمثل والا فبالغير هذا خلاصة ما ذكروا في فن المناظرة فمن اراد التفصيل
واستيفاء الفن فليراجع الى رسالة حسين افندى وتقرير القوانين
لسيچاقلى زاده رحمهما الله تعالى والسلام
المناظرة

المناظرة هى النظر بالبصيرة من الجانبين فى النسبة بين الشيئين اظهاراً
للصواب وقد تكون مع نفسه والمجادلة هى المنازعة فى المسئلة العلمية
لالزام الخصم سواء كان كلامه فى نفسه فاسداً اولا واذا علم بفساد كلامه
وصحة كلام خصمه فنازعه فهى المكابرة ومع عدم العلم بكلامه وكلام
صاحبه فنازعه فهى المعانده والمغالطة هى قياس مركب من مقدمات
شبيهة بالحق ويسمى سفسطه اوشبيهة بالمقدمات المشهورة ويسمى مشاغبه
واما المناقضة فهى منع مقدمة معينة من الدليل اما قبل تمامه اوبعده
والاول امامنع مجرد عن ذكرمستند المنع اومع ذكر المستند وهو الذى يكون
المنع مبنيا عليه كلا نسلم ان الامر كذا ولم لا يجوز ان يكون كذا اولا نسلم كذا
وانما يلزم كذا لو كان الامر كذا ويسمى ايضا بالنقض التفصيلى عند الجدليين
والثانى وهو منع المقدمة بعد تمام الدليل اما مع منع الدليل ايضا بناء
على تخلف حكمه فى صورة بان يقال ماذكر من الدليل غير صحيح لتخلف حكمه فى
كذا فالنقض الاجمالى لان جهة المنع فيه غير معينه واما المنع لمقدمة
من مقدمات الدليل مع تسليم الدليل ومع الاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول
مع تسليم الدليل فالمعارضة فتقول المعترض للمستدل فى صورة المعارضه
ما ذكرت من الدليل ان دل على ما تدعيه فعندى ما ينفيه اويدل على
نقيضه ويثبته بطريقه فيصير المعترض بها مستدلا والمستدل معترضا
وعلى المستدل الممنوع دليله الدفع لما اعترض به عليه بدليل ليسلم له دليله
الاصلى ولا يكفيه المنع المجرد كما لا يكتفى من المعترض بذلك فان ذكر المستدل
دليلا اخر منع ثانيا تارة قبل تمام الدليل وتارة بعد تمامه وهكذا يستمر الحال
مع منع المعترض ثالثا ورابعا ودفع المستدل لما يورد عليه الى ان يفحم

احدهما الاخر

احدهما الاخر واما فى صورة المناقضة فان اقام المانع دليلا على انتفاء المقدمة
فالاحتجاج المذكور يسمى غصبا لان المعترض غصب منصب المستدل فلا يسمعه
المحققون من اهل الجدل لاستلزامه الخبط فى البحث فلا يستحق الجواب وقيل
يسمع ويستحق المعترض به جوابا والمناقضة المصطلح عليها فى علم الجدل
هى تعليق امر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه كقوله تعالى لا يدخلون
الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط والمعارضة فى اللغة عبارة عن المقابلة على
سبيل الممانعة والمدافعة يقال لفلان بن يعارضه اى يقابله بالدفع والمنع
ومنه سمى الموانع عوارض وفى الاصطلاح تسليم دليل المعلل دون مدلوله
والاستدلال على خلاف مدلوله وما يطلق عليه المعارضة نوعان معارضة خالصة
وهى المصطلح المذكور ومعارضة خالصة مناقضة وهى المقابلة بتعليل
المعلل سميت بذلك لتضمنها ابطال دليل المعلل ومن شرط تحقق المعارضة
المماثلة والمساواة بين الدليلين فى الثبوت والقوة والمنافاة بين حكمهما
واتحاد الوقت والجهة والمحل فلا يتحقق التعارض فى الجمع بين الحل والحرمة
والنفى والاثبات فى زمانين فى محل واحد او فى محلين فى زمان واحد لانه متصور
وكذلك لا تعارض عند اختلاف الجهتين كالنهى عن البيع وقت النداء مع
دليل الجواز وان اجتمعت هذه الشرايط وتعذر التخلص عن التعارض
بهذا الطريق ينظر ان كانا عامين يحمل احدهما على القيد والاخر على الاطلاق
او يحمل احدهما على الكل والاخر على البعض دفعا للتعارض وان كانا خاصين
يحمل احدهما على القيد والمجاز على ما امكن وان كان احدهما خاصا والاخر
عاما يقضى الخاص على العام هنا بالاجماع دفعا للتعارض وفى جمع الجوامع
يتحصل من النصين المتعارضين ستة وثلثون نوعا لانه لا يخلو اما ان يكونا

عامين او خاصين او احدهما عاما والآخر خاصا او كل واحد منهما عام من
وجه وخاص من وجه فهذه اربعة انواع كل منهما ينقسم ثلثة اقسام لانهما
اما معلومان او مظنونان او احدهما معلوم والاخر مظنون يحصل اثنا عشر
وكل منهما اما ان يعلم تقدمه او تاخره او يجهل فيحصل ستة وثلثون والمناقضة
فى البديع تعليق الشرط على نقيضين ممكن ومستحيل ومراد المتكلم المستحيل
دون الممكن ليؤثر التعليق فى عدم وقوع المشروط فكان المتكلم ناقض نفسه
فى الظاهر كقوله

وانك سوف تحكم او تباهى   اذا ما شبت او شاب الغراب

لان مراده التعليق على الثانى وهو مستحيل دون الاول الذى هو ممكن لان القصد
انك لا تحكم ابدا   من كليات ابى البقاء

اسماء الشهور العربية فى الجاهلية المُؤْتَمِر المحرم ناجر صفر خوّان كشداد
شهر ربيع الاول بُصَّانٌ كغراب ورمان شهر ربيع الآخر حنين كامير
وَبِسِكِّيتٍ وباللام فيهما اسمان لجمادى الاولى والاخرة الرُّنَّى كربّى وبلا
لام اسم جمادى الاخرة الاصم رجب لانه لا ينادى فيه يا صاحباه وبالفلان
العاذل اسم شعبان ناتق بلا لام شهر رمضان الوَعْلُ اسم شوال وَرْنَةُ
اسم ذى القعدة بُرَكٌ كزفر اسم ذى الحجة كلها مصحح من القاموس

اسماء الايام

وكانت العرب تسمى يوم الاثنين اَهْوَن فى اسمائهم القديمة انشدنى ابو سعيد
قال انشدنى ابن دُرَيد لبعض شعراء الجاهلية شعر

• اُؤَمِّلُ اَنْ اعيشَ وانّ يومى • باَوَّلَ او باَهْوَنَ او جُبَارِ •
هو الاحد وهكذا بالترتيب
• ام التالى دُبَارِ ام فيومى • بِمُؤْنِسَ او عَرُوبَةَ او شِيَارِ •   من الصحاح

للجوهرى فى ه ون

للجوهرى فى ه ون . اسماء خيل السباق العشرة وهى مُصَلٍّ وَمُجَلٍّ   تالى
والبارع . المُرْتاح . بالسُّؤال . ثم خَطِىٌّ . عَاطِفٌ . مُؤَمَّلٌ . ثم السُّكَيت
والاخير الفِسْكِلُ . من حياة الحيوان للدميرى

الفسكل الذى يجئ فى الحلبة آخر الخيل قال ابو الغوث اولها المجلى ثم المصلى
ثم المسلى ثم التالى ثم العاطف ثم المرتاح ثم المؤمل ثم الخطى ثم اللطيم ثم
السكيت وقد يشدد ويقال سُكيت وهو الفسكل والقاشور ايضا من
العشر المعدودات وما جاء بعد ذلك لا يعتد به كذا ذكره الجوهرى فى مادة
فسكل وسكت وصلى وقشر ولم يذكر المسلى بالسين فى مادة سلا وما ذكره
الدميرى كما تراه

قداح الميسر العشره

قال محمد بن ابى بكر بن عبد القادر الحنفى الرازى فى شرح المقامة التاسعة
عشرة من شرح المقامات الحريرية وقد كنت جمعت قداح الميسر العشرة
مرتبة فى ثلاثة ابيات وهى شعر

• الفَذُّ والتوأم والرقيب • والحلسُ ثم النَّافسُ المعَيبُ •
• وَمُسْبِلٌ ثم المُعَلَّى الأعلى • وبعده ثلاثة تخيب •
• وهى السَّفيح بعده المَنِيح • والوغدُ فاحفظ هكذا الترتيب •

فالاول الفذ وله نصيب واحد من الجزور   والثانى التوأم وله نصيبان
والثالث الرقيب وله ثلاثه   والرابع الحِلس وله اربعة   والخامس النافس
وله خمسة وانما سميت فى النظم معيبا لانه اختلف فيه فقيل هو الرابع
وقيل هو الخامس فلما ثبت له المرتبة الخامسة بيقين دخله نقص والسادس
المسبل بكسر الباء وله ستة والسابع المعلى وله سبعة وهو اعلاها
ثم الثامن والتاسع والعاشر محرومة لا نصيب له وكانوا ينحرون الجزور

ويجزونها عشرة اجزاء وقيل ثمانيه وعشرين جزاء ويجمعون القداح العشرة ويضعونها فى الربابة وهى شبيهة بالكنانه ويجيلونها ثم يضعونها فى الحكم فيخرج واحدًا واحدًا على اسم واحد واحد من الجماعة فياخذ كل واحد من اجزاء الجزور بقدر وسم قدحه ومن خرج له قدح من الثلاثه المحرومة غرم ثمن الجزور وكانوا يطعمون اللحم للفقرآء بعد ذلك ولايرون اكله ويعيبون من لا يدخل عليهم فى الميسر ويسمونه برمًا فهذا هو الميسر وهو قمار العرب انتهى وكذا فى شروح الكشاف والبيضاوى عند تفسير قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان الآية والقدح السهم قبل ان يراش ويركب فيه النصل وكان لاهل الجاهلية سهام مكتوب على بعضها امرنى ربى وعلى بعضها نهانى ربى والثالث غفلٌ فاذا خرج الامر مضوا على ما قصدوا من فعل واذا خرج الناهى تجنبوا عنه وان خرج الغفل اجالوها ثانيا وذلك حرام فى الشرع لقوله عز وجل وان تستقسموا بالازلام والاستقسام بها هو ما ذكرناه وهو استفعال من القسم فكانهم كانوا يطلبون بها علم ما قسم لهم وما لم يقسم كذا فى البيضاوى وغيره

وجعلناكم شعوبا وقبايل

الشَعْب الجمع العظيم المنتسبون الى اصل واحد وهو يجمع القبايل والقبيلة تجمع العماير والعمارة تجمع البطون والبطن تجمع الافخاذ والفخذ يجمع الفصايل فخزيمة شَعْبٌ وكنانه قبيلة وقريش عمارة وقصى بطن وهاشم فخذ وعباس فصيلة وقيل الشعوب بطون العجم والقبايل بطون العرب • من البيضاوى

الشعب

الشعب بزنة الضرب والعمارة بفتح العين وقد تكسر وما ذكره فى ترتيب

القبايل مما اتفق عليه اهل النسب واللغة وقوله وقيل الشعوب بطون العجم وانه خص بهم لكثرة انشعابهم وتفرق انسابهم ولغلبة الشعوب على العجم قيل لمن يفضل العجم على العرب شعوبى بالضم فنسب الى الجمع كالنصارى من حاشية الشهاب

حكاية سواد بن قارب مع رئيه الجنى

روى اصحاب السير عن محمد بن كعب القرظى قال بينما عمر بن الخطاب رضى الله عنه جالسا اذ مر به رجل فقيل يا امير المؤمنين هذا سواد بن قارب الذى اتاه رئيه بظهور النبى صلى الله عليه وسلم فقال له عمر انت على ما انت عليه من الكهانة فغضب فقال له عمر سبحان الله ما كنا عليه من الشرك اعظم مما كنت عليه فاخبرنى باتيانك رئيك بظهور النبى صلى الله عليه وسلم قال بينما انا ذات ليلة نايم اذ اتانى فضربنى برجله وقال قم يا سواد بن قارب فاسمع مقالتى واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لوى بن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم انشد

عجبت للجن وتطلابها • وشدها العيس باقتابها •
تهوى الى مكة تبغى الهدى • ما صادق الجن ككذابها •
فارحل الى الصفوة من هاشم • ليس قداماها كاذنابها •

قلت دعنى انام فانى امسيت ناعسا فلما كانت الليلة الثانيه اتانى فضربنى برجله وقال قم يا سواد بن قارب فاسمع مقالتى واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لوى بن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم انشا يقول •

عجبت للجن وتجيارها • وشدها العيس باكوارها •
تهوى الى مكة تبغى الهدى • ما مؤمنو الجن ككفارها •
فارحل الى الصفوة من هاشم • ليس قداماها كادبارها •

قلت دعني انام فاني امسيت ناعسا فلما كانت الليلة الثالثة اتاني
فضربني برجله وقال قم يا سواد بن قارب واسمع مقالتي واعقل ان كنت
تعقل انه قد بعث رسول من لوي بن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم
انشأ يقول عجبت للجن وتحساسها وشدها العيس باحلاسها
تهوى الى مكة تبغي الهدى ما طاهر الجن كانجاسها
فارحل الى الصفوة من هاشم واسم بعينيك الى راسها
قال فرحلت ناقتي واتيت المدينة فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم
واصحابه حوله فانشأت اقول
اتاني نجيي بين هدء ورقدة ولم اك فيما قد بلوت بكاذب
ثلث ليال قوله كل ليلة اتاك رسول من لوي بن غالب
فشمرت عن ذيل الازار ووسطت بي الذعلب الوجناء بين السباسب
فاشهد ان الله لا رب غيره وانك مامون على كل غائب
فكن لي شفيعا يوم لا ذو شفاعة بمغن فتيلا عن سواد بن قارب
قال ففرح رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه بمقالتي فوثب عمر بن
الخطاب رضي الله عنه فالتزمه وقال كنت اشتهي ان اسمع هذا الحديث
منك فهل ياتيك اليوم قال اما مذ قرات القرآن فلا • من انوار الربيع
في انواع البديع • وقد رايتها في كتب السير وغيرها • وذكرها الصلاح
الصفدي في شرح لامية العجم • ولم ارها في الصحيحين وغيرهما من الصحاح
الستة

الرسالة المسماة بالرسالة القدسية المودعة في الفصل الثالث من
كتاب قواعد العقايد من احياء العلوم للغزالي قدس سره •

بسم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ميز عصابة السنة بانوار اليقين وآثر رهط الحق بالهداية
الى دعايم الدين وجنبهم زيغ الزايغين وضلال الملحدين •
ووفقهم للاقتداء بسيد المرسلين وسددهم للتاسي بصحبه
الاكرمين ويسر لهم اقتفاء آثار السلف الصالحين حتى اعتصموا
من مقتضيات العقول بالحبل المتين ومن سير الاولين وعقايدهم
بالمنهج المبين فجمعوا بالقبول بين نتايج العقول وقضايا الشرع
المنقول وتحققوا ان النطق بما تعبدوا به من قول لا اله الا الله محمد رسول
الله ليس له طايل ومحصول اذا لم تتحقق الاحاطة بما تدور عليه الشهادة
من الاقطاب والاصول وعرفوا ان كلمتي الشهادة على ايجازها تتضمن
اثبات الاله واثبات صفاته واثبات افعاله واثبات صدق الرسول
فعلموا ان بناء الايمان على هذه الاركان وهي اربعة ويدور كل ركن على عشرة
اصول **الركن الاول** في معرفة ذات الله ومداره على عشرة اصول وهي العلم
بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وانه
ليس مختصا بجهة ولا مستقرا على مكان وانه مرئي وانه واحد **الركن الثاني**
في صفاته ويشتمل على عشرة اصول وهي العلم بكونه حيا عالما قادرا مريدا سميعا
بصيرا متكلما منزها عن حلول الحوادث وانه قديم الكلام والعلم والارادة
الركن الثالث في افعاله تعالى ومداره على عشرة اصول وهي ان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى وانها مكتسبة للعباد وانها مرادة لله تعالى وانه متفضل
بالخلق وان له تكليف ما لا يطاق وله ايلام البرئ ولا يجب عليه الاصلح وانه
لا واجب الا بالشرع وان بعثة الانبياء جايز وان نبوة نبينا عليه السلام

ثابتة مويدة بالمعجزات **الركن الرابع** فى السمعيات وهى اثبات الحشر وعذاب
القبر وسوال منكر ونكير والميزان والصراط وخلق الجنة والنار واحكام
الامامة **فالركن الاول** من اركان الايمان معرفة ذات الله تعالى ومداره على
عشرة اصول **الاصل الاول** معرفة وجوده تعالى واولى ما يستضاء به من
الانوار ويسلك من طريق الاعتبار ما ارشد اليه القرآن فليس بعد بيان
وقد قال الله تعالى الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا وخلقناكم ازواجا
وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا
فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا
وجنات الفافا وقال تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى
به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر
بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وقال تعالى الم يروا كيف خلق
الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله
انبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم ويخرجكم اخراجا وقال تعالى افرايتم ما تمنون
ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون الى قوله نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين
فليس يخفى على من معه اولى مسكة اذا تامل بادنى فكرة مضمون هذه الايات
وادار نظره على عجايب خلق الله فى الارض والسموات وبدايع فطرة الحيوان
والنبات ان هذا الامر العجيب والترتيب المحكم الغريب لا يستغنى عن صانع تدبر
وفاعل يحكم ويقدره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت
تسخيره ومصرفة بمقتضى تدبيره ولذلك قال الله تعالى افى الله شك فاطر السموات
والارض ولهذا بعث الانبياء كلهم لدعوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لا اله الا

الله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وما امروا ان يقولوا لنا
اله وللعالم اله فان ذلك كان مجبولا فى فطرة عقولهم من مبدا نشوهم وفى
عنفوان شبابهم ولذلك قال الله تعالى ولين سالتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله فاذا فى فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغنى عن
اقامة البرهان ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار
نقول من بداية العقول ان الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب يحدثه
والعالم حادث فاذا لا يستغنى فى حدوثه عن سبب اما قولنا الحادث لا يستغنى
عن سبب فجلى فان كل حادث فهو مختص بوقت يجوز فى العقل تقدير تقدمه
وتاخره فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة الى
المخصص واما قولنا العالم حادث فبرهانه ان اجسام العالم لا تخلو عن الحركة
والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وفى هذا البرهان
ثلث دعاو الاولى ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبديهة
والاضطرار فلا يحتاج فيه الى تامل وافتكار فان من عقل جسما لا ساكنا
ولا متحركا كان لمتن الجهل راكبا وعن نهج العقل ناكبا والثانية قولنا انهما
حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض وذلك
مشاهد فى جميع الاجسام وما لم يشاهد فما من ساكن الا والعقل قاض
بجواز حركته وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارى منهما
حادث لطريانه والسابق حادث لانه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه على
ما سياتى برهانه فى اثبات بقاء الصانع والثالثة قولنا ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث وبرهانه انه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث
لا اول لها وما لم تنقض تلك بجملتها لا تنتهى النوبة الى وجود الحادث الحاضر

فى الحال وانقضاء ما لا نهاية له محال وانه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها
لكان لا يخلو اعدادها من ان تكون شفعا او وترا او شفعا ووترا جميعا
او لا شفعا ولا وترا ومحال ان تكون شفعا ووترا جميعا او لا شفعا ولا
وترا فان ذلك جمع بين النفى والاثبات اذ فى اثبات احدهما نفى الاخر وفى
نفى احدهما اثبات الاخر ومحال ان تكون شفعا لان الشفع يصير وترا بزيادة
واحد فكيف يعوزها واحد مع انه لا نهاية لاعدادها فيحصل من هذا
ان العالم لا يخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوثه كان
افتقاره الى المحدث من المدركات بالضرورة **الاصل الثانى** العلم بان البارى
تعالى قديم لم يزل ازلى ليس لوجوده اول بل هو اول كل شئ وقبل كل ميت وحى
وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لافتقر هو ايضا الى محدث
وافتقر محدثه الى محدث ولتسلسل ذلك الى غير نهاية وما تسلسل لم يتحصل
او ينتهى الى محدث قديم هو الاول وذلك هو المطلوب الذى سميناه صانع العالم
وبارئه ومحدثه ومبدئه **الاصل الثالث** العلم بانه مع كونه ازليا ابدى
ليس لوجوده آخر فهو الاول والآخر والظاهر والباطن لان ما ثبت قدمه استحال
عدمه وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يخلو اما ان ينعدم بنفسه او بمعدم
يضاده ولو جاز ان ينعدم شئ يتصور دوامه بنفسه لجاز ان يوجد
شئ بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج طريان العدم
الى سبب وباطل ان ينعدم بمعدم يضاده لان ذلك المعدم لو كان قديما
لما تصور الوجود معه وقد ظهر بالاصلين السابقين وجوده وقدمه
فكيف كان وجوده فى القدم ومعه ضده وان كان الضد المعدم حادثا
كان محالا اذ ليس الحادث مضادته حتى يقطع وجوده باولى من القديم فى

مضادة للحادث حتى يدفع وجوده بل الدفع اهون من القطع والقديم اقوى
من الحادث **الاصل الرابع** العلم انه ليس بجوهر متحيز بل يتعالى ويتقدس
عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من
ان يكون ساكنا فيه او متحركا عنه ولا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل
قدم جواهر العالم فان سماه مسم جوهرا ولم يرد به المتحيز كان مخطئا من
حيث اللفظ لا من حيث المعنى **الاصل الخامس** العلم بانه تعالى ليس بجسم مؤلف
من الجواهر اذ الجسم عبارة عن المؤتلف من الجواهر واذا بطل كونه مخصوصا
بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم فمختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر ويستحيل
خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه
سمات الحدوث ولو جاز ان يعتقد ان صانع العالم جسم جاز ان يعتقد الالهية
للشمس والقمر او لشئ آخر من اقسام الاجسام فان تجاسر متجاسر على تسميته
جسما من غير ارادة التاليف عن الجواهر كان ذلك غلطا فى الاسم مع الاصابة
فى نفى معنى الجسم **الاصل السادس** العلم بانه تعالى ليس بعرض قائم بجسم او
حال فى محل لان العرض ما يحل فى الجسم وكل جسم فهو حادث ويكون محله موجودا
قبله فكيف يكون حالا فى الجسم وقد كان موجودا فى الازل وحده وما معه
غيره ثم احدث الاجسام والاعراض بعده ولانه عالم قادر قدير مريد خالق
كما سيأتى بيانه وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لا تعقل الا لموجود
قائم بنفسه مستقل بذاته وقد يحصل من هذه الاصول انه قائم موجود
بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وان العالم كله جواهر واعراض واجسام
فاذا لا يشبه شيئا ولا يشبهه شئ بل هو القيوم الحى ليس كمثله شئ وانى

يشبه المخلوق خالقه والمقدر المصور مقدره ومصوره والاعراض والاجسام
كلها من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته
الاصل السابع العلم بان الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات
فان الجهة اما فوق واما اسفل واما يمين واما شمال او قدام او خلف وهذه
الجهات هو الذى خلقها واحدثها بواسطة خلق الانسان اذ خلق له طرفين
احدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والاخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم
الفوق لما يلى جهة الرأس واسم السفل لما يلى جهة الارض حتى ان النملة التى
تدب منتكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق فى حقها تحتا وان كان فى
حقنا فوقا وخلق للانسان اليدين احديهما اقوى من الاخرى فى الغالب
فحدث اسم اليمين للاقوى والشمال لما يقابله وسمى الجهة التى تلى اليمين يمينا
والاخرى شمالا وخلق له جانبين يبصر من احدهما ويتحرك اليه فحدث اسم القدام
للجهة التى تتقدم اليها بالحركة واسم الخلف لما يقابله فالجهات حادثة بحدوث
الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم
يكن لهذه الجهات وجود البتة فكيف كان مختصا فى الازل بجهة والجهة
حادثة او كيف صار بجهة بعد ان لم يكن بان خلق العالم تحته وتعالى ان
يكون له تحت اذ تعالى ان يكون له رجل والتحت عبارة عما يلى جهة الرجل فكل
ذلك مما يستحيل فى العقل لان المعقول من كونه بجهة انه مختص بحيز اختصاص
الجوهر او مختص بالجوهر اختصاص العرض وقد ثبت استحالة كونه مختصا
بجهة وان اريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطا فى الاسم مع المساعدة
على المعنى ولانه لو كان فوق العالم كان محاذيا له وكل محاذ لجسم فاما ان يكون
مثله او اصغر منه او اكبر وكل ذلك تقدير يحوج الى مقدر ويتعالى عنه الخالق

المدبر فاما رفع الايدى عند السؤال الى جهة السماء فهو لانها قبلة للدعا
وفيه ايضا اشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبيها بقصد
جهة العلو على صفة المجد والعلاء فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر
والاستيلاء **الاصل الثامن** العلم بانه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذى
اراده تعالى بالاستواء وهو الذى لا ينافى وصف الكبرياء ولا يتطرق
اليه سمات الحدوث والفناء وهو الذى اريد بالاستواء الى السماء حيث قال
فى القرآن ثم استوى الى السماء وهى دخان وليس ذلك الا بطريق القهر والاستيلاء

كما قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

فاضطر اهل الحق الى هذا التاويل كما اضطر اهل الباطل الى تاويل قوله
تعالى وهو معكم اينما كنتم اذ حمل بالاتفاق على الاحاطة والعلم وحمل قوله
صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن على القدرة
والقهر وحمل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله فى ارضه
على التشريف والاكرام لانه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال فكذا الاستواء
لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسما مماسا للعرش
اما مثله او اكبر او اصغر وكل ذلك محال وما يؤدى الى المحال فهو محال **الاصل
التاسع** العلم بانه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والاقدار مقدسا
عن الجهات والاقطار مرئى بالاعين والابصار فى الدار الاخرة لقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولا يرى فى الدنيا تصديقا
لقوله تعالى لا تدركه الابصار ولقوله تعالى فى خطاب موسى عليه السلام
لن ترانى فى الدنيا تصديقا وليت شعرى كيف عرف المعتزلى من صفة

رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام وكيف سأل موسى الرؤية مع
كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع والاهواء من الجهلة الاغبياء اولى
من الجهل بالانبياء واما وجه اجراء الرؤية على الظاهر فغير مؤد الى المحال
فان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم
به وليس فى جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس فى
مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية
وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة **الاصل العاشر** العلم بان الله
تعالى واحد لا شريك له فرد لا ند له انفرد بالخلق والابداع واستبد بالايجاد
والاختراع لا مثل له يساهمه ويساويه ولا ضد له فينازعه ويناويه
وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبيانه انه لو كانا
اثنين واراد احدهما امرا فالثانى ان كان مضطرا الى مساعدته كان
هذا الثانى مقهورا عاجزا فلم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته
ومدافعته كان الثانى قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قادرا
الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة اصول **الاصل الاول**
العلم بان صانع العالم قادر وانه تعالى فى قوله وهو على كل شئ قدير صادق لان
العالم محكم فى صنعته مرتب فى خلقته ومن راى ثوبا من ديباج حسن النسج
والتاليف متناسب التطريز والتطريف ثم توهم انه صدر نسجه من ميت
لا استطاعة له او انسان لا قدرة له كان منخلعا عن غريزة العقل ومنخرطا
فى سلك اهل الغباوة والجهل **الاصل الثانى** العلم بانه تعالى عالم بجميع الموجودات
ومحيط بكل المخلوقات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض والسموات صادق
فى قوله وهو بكل شئ عليم ومرشد الى صدقه بقوله الا يعلم من خلق وهو اللطيف

الخبير ارشدك الى الاستدلال بالخلق على العلم لانك لا تستريب فى
دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو فى الشئ الحقير الطفيف
على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فما ذكره الله عز وجل وهو المنتهى
فى الهداية والتعريف **الاصل الثالث** العلم بكونه حيا فان من ثبت علمه وقدرته
ثبت بالضرورة حياته ولو تصور قادر عالم فاعل مدبر دون ان يكون حيا
لجاز ان يشك فى حياة الحيوانات عند ترددها فى الحركات والسكنات بل
فى حياة ارباب الحرف والصناعات وذلك انغماس فى غمرة الجهالات **الاصل
الرابع** العلم بكونه تعالى مريدا لافعاله فلا موجود الا وهو مستند الى مشيئته
وصادر عن ارادته فهو المبدئ المعيد والفعال لما يريد وكيف لا يكون
مريدا وكل فعل صدر منه امكن ان يصدر منه ضده وما لا ضد له امكن
ان يصدر منه ذلك بعينه قبله وبعده والقدرة تناسب الضدين
والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى احد
المقدورين ولو اغنى العلم عن الارادة فى تخصيص المعلوم حتى يقال انما وجد
فى الوقت الذى سبق العلم بوجوده لجاز ان يغنى عن القدرة حتى يقال وجد
بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده **الاصل الخامس** انه تعالى سميع بصير
لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير ولا يشذ عن
سمعه صوت دبيب النملة السوداء فى الليلة الظلماء على الصخرة وكيف
لا يكون سميعا بصيرا والسمع والبصر كمال لا محالة وليس بنقص فكيف يكون
المخلوق اكمل من الخالق والمصنوع اشرف واتم من الصانع وكيف تعتدل
القسمة مهما وقع النقص فى جنبته والكمال فى خلقه وصنعته وكيف يستقيم
حجة ابرهيم عليه السلام على ابيه اذ كان يعبد الاصنام جهلا وغيا فقال

له لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ولو انقلب عليه ذلك
في معبوده لاصبحت حجته داحضة ودلالته ساقطه ولم يصدق قوله
تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه وكما عقل كونه تعالى فاعلا بلا
جارحة وعالما بلا قلب ودماغ فليعلم كونه بصيرا بلا حدقه وسميعا بلا
اذن اذ لا فرق بينهما **الاصل السادس** انه متكلم بكلام وهو وصفٌ قائم
بذاته ليس بحرف ولا صوت بل لا يشبه وجوده وجود غيره فالكلام بالحقيقة
كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات
والاشارات وكيف التبس هذا على طائفة من الاغبياء ولم يلتبس على جهلة
الشعراء حتى قال قائلهم

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومن لم يعقله عَقلُه ولا نهاه نُهاه عن ان يقول لساني حادث ولكن ما يحدث
فيه بقدرتي الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطابه لسانك
ومن لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبله شيء وان الباء قبل السين
في قوله بسم الله فلا يكون السين المتاخر عن الباء قديما فنزه عن الالتفات
اليه قلبك ولله سر في ابعاد بعض العباد ومن يضلل الله فما له من هاد
ومن استبعد ان يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاما ليس بصوت
فليستنكر ان يرى في الآخرة موجودا ليس بجسم ولا لون وان عقل ان يرى
ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل في
حاسة السمع ما عقله في حاسة البصر وان عقل ان يكون له علم واحد هو علم
بجميع الموجودات فليعقل صفة [illegible] للذات هو كلام بجميع ما دل عليه
بالعبادات وان عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة

صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب وان كل ذلك مرئي في مقدار
عدسة من الحدقة من غير ان تحل ذات السموات والجنة والنار في الحدقة
فليعقل كون الكلام مقروا بالالسنة محفوظا في القلوب مكتوبا في المصاحف
من غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حل ذات الله تعالى بكتبة اسمه في الورق
لحل ذات النار بكتبة اسمها في الورق ولاحترق **الاصل السابع** ان الكلام
القايم بنفسه قديم وكذا جميع صفاته من نعوت القدم اذ يستحيل ان يكون
محلا محلا للحوادث داخلا تحت التغير بل يجب للصفات من نعوت القدم
ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات بل لم يزل في قدمه
موصوفا بمحامد الصفات ولا يزال في ابده كذلك منزها عن تغير الحالات
لان محل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما ثبت
نعت الحدوث للاجسام من حيث تعرضها للتغاير وتقلب الاوصاف
فكيف يكون خالقها مشاركا لها في قبول التغير وينبني على هذا ان كلامه
قديم قايم بذاته وانما الحادث هي الاصوات الدالة عليه وكما عقل قيام طلب
التعلم وارادته بذات الوالد قبل ان يخلق ولده حتى اذا خلق ولده وعقل
وخلق الله له علما بما في قلب ابيه من الطلب صار مامورا بذلك الطلب الذي
قام بذات ابيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده فليعقل قيام الطلب
الذي دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى ومصير موسى عليه
السلام مخاطبا به بعد وجوده اذ خلقت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك
الكلام القديم **الاصل الثامن** ان علمه قديم فلم يزل عالما بذاته وصفاته وما
يحدثه من مخلوقاته ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت
مكشوفة له بالعلم الازلي اذ لو خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس دام

ذلك العلم تقديرا حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند الطلوع معلوما لنا
بذلك العلم من غير تجدد علم آخر فهكذا ينبغي ان يفهم قدم علمه تعالى الاصل
التاسع ان ارادته تعالى قديمة وهي في القدم تعلقت باحداث الحوادث
في اوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الازلي اذ لو كانت حادثة لصار
محلا للحوادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريدا بها كما لا تكون انت
متحركا بحركة ليست في ذاتك وكيفما قدرت فيفتقر حدوثها
الى ارادة اخرى وكذا الارادة الاخرى تفتقر الى اخرى ويتسلسل الامر الى غير
نهاية ولو جاز ان تحدث ارادة بغير ارادة لجاز ان يحدث العالم بغير ارادة
الاصل العاشر ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدرة مريد بارادة
متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر وله هذه الاوصاف من هذه الصفات
القديمة وقول القائل عالم بلا علم كقوله غني بلا مال وعلم بلا عالم وعالم
بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل
وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل فكيف
يتصور عالم بلا علم وعلم بلا معلوم ومعلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة متلازمة
في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فمن جوز انفكاك العالم عن
العلم فليجوز انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين
هذه الاضافات الركن الثالث العلم بافعال الله تعالى ومداره على عشرة
اصول الاصل الاول العلم بان كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه
لا خالق سواه ولا محدث الا اياه خلق الخلق وصنعتهم واحدث قدرتهم
وحركتهم فجميع افعال عباده مخلوقة ومتعلقة بقدرته تصديقا له في قوله
تعالى خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون وفي قوله واسروا قولكم او اجهروا

به انه

به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير امر العباد
بالتحرز في اقوالهم واسرارهم واضمارهم لعلمه بموارد افعالهم واستدل
على العلم بالخلق وكيف لا يكون خالقا لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور
فيها وهي متعلقة بحركات ابدان العباد فالحركات متماثلة وتعلق القدرة
بها لذاتها فما الذي يقصر بقصر تعلقها عن بعض الحركات دون بعض مع
تماثلها او كيف يكون الحيوان مستبدا بالاختراع ويصدر من العنكبوت
والنحل وساير الحيوانات من لطايف الصناعات ما يتحير فيه عقول ذوي
الالباب فكيف انفردت هي باختراعه دون رب الارباب وهي غير عالمة
بتفصيل ما يصدر عنها من الاكتساب هيهات هيهات ذلت المخلوقات وتفرد
بالملك والملكوت جبار السموات الاصل الثاني ان انفراد الله تعالى باختراع
حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب
بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار والمختار واما القدرة
فوصف للعبد وخلق للرب جل جلاله وليس بكسب له واما الحركة فخلق للرب
ووصف للعبد وكسب له فانها خلقت بقدرة هي وصفه فكانت للحركة
نسبة الى صفة اخرى تسمى قدرة فسمي باعتبار تلك النسبة كسبا وكيف
يكون جبرا محضا وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة
الضرورية او كيف يكون خلقا للعبد وهو لا يحيط علما بتفاصيل اجزاء
الحركات المكتسبة واعدادها واذا بطل الطرفان لم يبق الا الاقتصاد
في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد
على وجه آخر من التعلق يعبر عنها بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة
بالمقدور ان يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله في الازل كانت متعلقة بالعالم

ولم يكن الاختراع حاصلا بها وهو عند الاختراع متعلق بنوعا آخر من التعلق
فيه فظهر ان تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها **الاصل الثالث**
ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه مرادا لله تعالى فلا يجرى
فى الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة ناظر ولا فلتة خاطر الا بقضاء الله
تعالى وقدره وارادته ومشيته فمنه الخير والشر والنفع والضر والاسلام
والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد والطاعة
والعصيان والشرك والايمان لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه يضل من يشاء
ويهدى من يشاء لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ويدل عليه من النقل
قول الامة قاطبة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقوله تعالى ولو شاء
لهدى الناس جميعا وقوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ويدل من
جهة العقل ان المعاصى والجرايم ان كان الله يكرهها ولا يريدها وانما
هى جارية على وفق ارادة ابليس لعنه الله مع انه عدو الله تعالى فالجارى
على وفق ارادة العدو اكثر من الجارى على وفق ارادته فليت شعرى كيف يستجير
المسلم ان يرد ملك الجبار ذى الجلال والاكرام الى رتبة لو ردت اليها رياسة
زعيم ضيعة لاستنكف منها اذ لو كان ما يستتب لعدو الزعيم فى القرية
اكثر مما يستتب له لاستنكف من زعامته وتبرأ عن ولايته والمعصية
هى الغالبة على الخلق وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف ارادة الحق
وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب عن ذلك علوا كبيرا ثم مهما
ظهر ان افعال العباد مخلوقة له تعالى صح انها مرادة له فان قيل كيف ينهى عما
يريد ويأمر بما لا يريد قلنا الامر غير الارادة ولذلك اذا ضرب السيد عبده فعاتبه
السلطان عليه فاعتذر بتمرد عبده عليه وكذبه السلطان فاراد اظهار حجته

عبده بفعل ويخالفه بين يديه فقال له اسرج هذه الدابة بمشهد من السلطان
فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن امرا لما كان عذره عند السلطان
ممهدا ولو كان مريدا لامتثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال **الاصل
الرابع** ان الله متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف العباد ولم
يكن التكليف والخلق واجبا عليه وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك
لما فيه من مصلحة العباد وهو محال اذ هو الموجب والامر والناهى فكيف
يتهدف لايجاب او يتعرض للزوم وخطاب والمراد بالواجب احد امرين
اما الفعل الذى فى تركه ضرر اما آجل كما يقال يجب على العبد ان يطيع الله
تعالى او ضرر عاجل كما يقال يجب على العطشان ان يشرب حتى لا يموت واما
ان يراد به الذى عدمه يؤدى الى محال كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عدمه
يؤدى الى محال وهو ان يصير العلم جهلا فان اراد الخصم بان الخلق واجب
على الله تعالى بالمعنى الاول فقد عرضه للضرر وان اراد به المعنى الثانى فهو
مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد من وجود المعلوم وان اراد به معنى ثالثا
فهو غير مفهوم وقوله يجب لمصلحة عباده كلام فاسد فانه اذا لم يتضرر
بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب فى حقه معنى ثم مصلحة العباد فى ان
يخلقهم فى الجنة فاما ان يخلقهم فى دار البلايا ويعرضهم للخطايا ثم
يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فما فى ذلك غبطة عند
ذوى الالباب **الاصل الخامس** انه يجوز على الله تعالى ان يكلف عباده ما لا
يطيقونه خلافا للمعتزلة ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا
ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولان الله تعالى اخبر نبيه
بان ابا جهل لا يصدقه ثم امره بان يصدقه فى جميع اقواله وكان من جملة

اقواله انه لا يصدقه فكيف يصدقه فى انه لا يصدقه وهل هذا الا محال

وجوده **الاصل السادس** ان الله تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم

سابق ومن غير ثواب لاحق خلافا للمعتزلة لانه متصرف فى ملكه ولا يتصور

ان يعد تصرفه فى ملكه ظلماً والظلم هو عبارة عن التصرف فى ملك الغير

وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه

ظلماً ويدل على جواز ذلك وجوده فان ذبح البهايم ايلام لها وما صب

عليها من انواع العذاب من جهة الآدميين لم يتقدمها جريمة فان قيل ان

الله تعالى يحشرها ويجازيها بقدر ما قاسته من الالام ويجب ذلك على

الله تعالى فنقول من زعم انه يجب على الله تعالى احياء كل نملة وطئت وكل

بقة فركت حتى يثيبها على الامها فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال

وصف الثواب والحشر بكونه واجبا عليه اذ كان المراد به انه يتضرر بتركه

فهو محال وان اريد به غيره فقد سبق انه غير مفهوم اذ خرج عن المعانى

المذكورة للواجب **الاصل السابع** انه يفعل بعباده ما شاء فلا يجب عليه

رعاية الاصلح لعباده لما ذكرناه من انه لا يجب عليه شئ بل لا يعقل فى

حقه الوجوب فانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وليت شعرى بما يجيب

المعتزلى فى قوله ان الاصلح واجب عليه عن مسئلة نفرضها عليه وهو

ان نفرض مناظرة فى الاخرة بين صبى مات مسلما وبين بالغ مات مسلما

فان الله يزيد فى درجات البالغ ويفضله على الصبى لانه تعب بالايمان

والطاعات بعد البلوغ ويجب ذلك عليه عند المعتزلة فلو قال الصبى يا رب

لم رفعت منزلته على فيقول لانه بلغ واجتهد فى الطاعة فيقول الصبى

انت امتنى فى الصبى فكان يجب ان تديم حياتى حتى ابلغ واجتهد فقد عدلت

عن العدل

عن العدل فى التفضل عليه بتطويل العمر دونى فلم فضلته فيقول الله عز وجل

لانى علمت انك لو بلغت لاشركت او عصيت فكان الاصلح لك الموت فى الصبى

هذا عذر المعتزلى عن الله تعالى وعند هذا تنادى الكفار من دركات

لظى ويقولون اما علمت اننا اذا بلغنا اشركنا فهلا امتنا فى الصبى فانا

رضينا بما دون منزل الصبى المسلم فبماذا يجاب عن ذلك وهل يجب عند

هذا القطع بان الامور الالهية تتعالى بحكم الجلال عن ان توزن بميزان

اهل الاعتزال فان قيل مهما قدر على رعاية صلاح العباد ثم سلط عليهم

اسباب العذاب كان ذلك قبيحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح ما لا يوافق

الغرض حتى قد يكون الشئ قبيحا عند شخص حسنا عند شخص اذ وافق

غرض احدهما دون الاخر حتى يستقبح قتل الشخص اولياؤه ويستحسنه اعداؤه

فان اريد بالقبيح ما لا يوافق غرض البارى فهو محال اذ لا غرض له فلا يتصور

منه قبيح كما لا يتصور منه ظلم اذ لا يمكنه التصرف فى ملك الغير وان اريد

بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا

مجرد تشه يشهد بخلافه ما فرضناه من مخاصمة اهل النار ثم الحكيم معناه

العالم بحقايق الاشيا والقادر على احكام فعلها على وفق ارادته وهذا من

اين يوجب رعاية الاصلح وانما الحكيم منا يراعى الاصلح نظراً لنفسه ليستفيد

به فى الدنيا ثناء وفى الاخرة ثوابا او يدفع به عن نفسه ذمة وآفة وكل

ذلك على الله عز وجل محال **الاصل الثامن** ان معرفة الله تعالى وطاعته واجبة

بايجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل خلافا للمعتزلة لان العقل ان اوجب

الطاعة فاما ان يوجبه لغير فايدة وهو محال فان العقل لا يوجب العبث

واما ان يوجبه لفايدة وغرض وذلك لا يخلو اما ان يرجع الى المعبود وذلك

وذلك محال فانه يتقدس عن الاعراض والفوايد بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان
في حقه تعالى سيان واما ان يرجع في حقه تعالى الى غرض العبد لانه لا غرض
له في الحال بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه وليس في المآل الا الثواب
ومن اين يعلم ان الله يثيب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليها مع ان
الطاعة والمعصية في حقه سيان اذ ليس له لاحدهما ميل ولا لاحدهما
اليه اختصاص وانما عرف تمييز ذلك بالشرع ولقد زل من اخذ هذا من المقايسة
بين الخالق والمخلوق حيث يفرق المخلوق بين الشكر والكفران لما له من الارتياح
والاهتزاز والتلذذ باحدهما دون الاخر فان قيل فاذا لم يجب النظر والمعرفة
الا بالشرع والشرع لا يستقر ما لم ينظر المكلف فيه فاذا قال المكلف للنبي ان العقل
ليس يوجب علي والشرع لا يثبت الا بالنظر ولست اقدم على النظر ادى الى
افحام الرسول قلنا هذا يضاهي قول القايل للواقف في موضع من المواضع
ان وراءك سبعا ضاريا فان لم تنزعج من المكان قتلك وان التفت
وراءك ونظرت عرفت صدقي فيقول الواقف لا يثبت صدقك ما لم التفت
ورائي ولا التفت ورائي ولا انظر ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على حماقة
ذلك القايل وتهدفه للهلاك ولا ضرر فيه على الهادي المرشد فكذلك النبي
عليه السلام وراءكم الموت ودونه السباع الضارية والنيران المحرقة ان لم تاخذوا
منها حذركم وتعرفون صدقي بالالتفات الى معجزتي فمن التفت عرف واحترز
ونجا ومن لم يلتفت واصر هلك وتردى ولا ضرر علي ان هلك الناس كلهم
اجمعون وانما علي البلاغ المبين فالشرع يعرف وجود السباع الضارية
بعد الموت والعقل يفيد فهم كلامه والاحاطة بامكان ما يقوله في
المستقبل والطبع يستحث على الحذر من الضرر ومعنى كون الشيء واجبا ان

في تركم

في تركه ضررا ومعنى كون الشرع موجبا انه معرف للضرر المتوقع فان العقل
لا يهدي الى التهدف للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات فهذا معنى الشرع
والعقل وتاثيرهما في تقرير الواجب ولولا خوف العقاب على ترك ما امر به لم
يكن الوجوب ثابتا اذ لا معنى للواجب الا ما لا يرتبط بتركه ضرر في الاخرة
الاصل التاسع انه ليس يستحيل بعثة الانبياء خلافا للبراهمة حيث قالوا لا فايدة
في بعثتهم اذ في العقل مندوحة عنهم لان العقل لا يهدي الى الافعال المنجية
في الاخرة كما لا يهدي الى الادوية المفيدة للصحة فحاجة الخلق الى الانبياء كحاجتهم
الى الاطباء ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة وصدق النبي بالمعجزة
الاصل العاشر ان الله تعالى قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيين
وناسخا لما قبله من شرايع اليهود والنصارى والصابئين وايده بالمعجزات
الظاهرة والآيات الباهرة كانشقاق القمر وتسبيح الحصى وانطاق العجماء
وما تفجر من بين اصابعه من الماء ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها مع كافة
العرب القرآن فانهم مع تميزهم بالفصاحة والبلاغة تهدفوا لسبيه
ونهبه وقتله ولم يقدروا على معارضته بمثله اذ لم يكن في قدرة البشر
الجمع بين جزالة القرآن ونظمه هذا مع ما فيه من اخبار الاولين مع كونه
اميا غير ممارس للكتب والانباء عن الغيب في امور تحقق صدقه في المستقبل
كقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين
وكقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون
ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسول ان كل ما عجز فيه وعنه البشر لم يكن
الا فعلا لله تعالى فمهما كان مقرونا بتحدي النبي صلى الله عليه وسلم نزل منزلة
قوله صدقت وذلك مثل القايم بين يدي الملك المدعي على رعيته انه رسول الملك

البهم فانه مهما قال للملك ان كنت صادقا فقم على سريرك ثلثا واقعد على خلاف
عادتك ففعل الملك ذلك حصل للحاضرين علم ضروري بان ذلك نازل منزلة قوله
صدقت **الركن الرابع** السمعيات وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما اخبر
عنه ومداره على عشرة اصول **الاصل الاول** الحشر والنشر وقد ورد بهما
الشرع وهو حق والتصديق به واجب لانه في العقل ممكن ومعناه الاعادة
بعد الافناء وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء قال الله تعالى قال
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاستدل بالابتداء
على الاعادة وقال الله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة
ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الاول **الاصل الثاني** سوال منكر ونكير وقد
ورد به الاخبار فيجب التصديق به لانه ممكن اذ ليس يستدعي الا اعادة الحياة
الى جزء من الاجزاء الذي به فهم الخطاب وذلك ممكن في نفسه ولا يدفع ذلك
بالمشاهد من سكون اجزاء الميت وعدم سماعنا للسوال فان النائم ساكن
بظاهره ويدرك من باطنه من الالام واللذات ما يحس باثره عند التنبه
وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام
ويشاهده ومن حوله لا يسمعونه ولا يرونه ولا يحيطون بشيء من علمه
الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم السمع والروية لم يدركوه **الاصل الثالث** عذاب
القبر وقد ورد الشرع به قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واشتهر من رسول الله
صلى الله عليه وسلم ومن السلف الصالحين الاستعاذة من عذاب القبر
وهو ممكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تفرق اجزاء الميت في
بطون السباع وحواصل الطيور فان المدرك لالم العذاب من الحيوان اجزاء

مخصوصة يقدر الله تعالى على اعادة الادراك اليها **الاصل الرابع** الصراط
وهو جسر ممدود على متن النار ادق من الشعر واحد من السيف قال الله تعالى
فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وهذا ممكن فيجب التصديق
به فان القادر على ان يطير الطير في الهواء قادر على ان يسير الانسان على
الصراط **الاصل الخامس** الميزان حق قال الله تعالى ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة وقال الله تعالى فمن ثقلت موازينه ووجهه ان الله تعالى
يحدث في صحايف الاعمال وزنا بحسب درجات الاعمال عند الله فيصير مقادير
اعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب او الفضل في
العفو وتضعيف الثواب **الاصل السادس** ان الجنة والنار مخلوقتان قال
الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموت والارض اعدت للمتقين فقوله اعدت
دليل على انها مخلوقة فيجب اجراؤه على الظاهر اذ لا استحالة فيه ولا
يقال لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء لان الله تعالى لا يسال عما يفعل وهم
يسالون **الاصل السابع** ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر ثم عمر بن عثمان ثم علي رضوان الله عليهم ولم يكن نص رسول الله
رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام اصلا اذ لو كان لكان اولى بالظهور
من نصبه احاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك فكيف
خفي هذا وان ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل الينا فلم يكن ابو بكر رضي الله عنه
اماما الا بالاختيار والبيعة واما تقدير النص على غيره فنسبة للصحابة
كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخرق الاجماع وذلك مما لم
يتجرأ على اختراعه الا الروافض واعتقاد اهل السنة تزكية الصحابة
والثناء عليهم كما اثنى الله تعالى عليهم ورسوله وما جرى بين معاوية وعلي كان الاجتهاد

والامنازعة فى معوية فى الامامة اذظن على رضى الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع
كثرة عشايرهم واختلاطهم بالعسكر يودى الى اضطراب امر الامامة فى بدايتها
فرائى التاخير صوب وظن معاوية ان تاخير امرهم مع عظم جناياتهم يوجب الاغراء
بالائمة وتعرض الدماء للسفك وقد قال افاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال
قايلون المصيب واحد ولم يذهب الى تخطئة على رضى الله عنه ذو تحصيل
اصلا الاصل الثامن ان فضل الصحابة على قدر ترتيبهم فى الخلافة اذ حقيقة
الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطلع عليه الا الرسول صلى
الله عليه وسلم وقد ورد فى الثناء عليهم اجمعين اخبار وانما يدرك دقايق
الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحى والتنزيل بقراين الاحوال فلولا
فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا يأخذهم فى الله لومة لايم ولا يصرفهم
عن الحق صارف الاصل التاسع ان شرائط الامامة بعد الاسلام والتكليف
خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسب قريش لقوله عليه الصلاة
والسلام الائمة من قريش واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات
فالامام من انعقدت له البيعة من اكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده
الى الانقياد للحق الاصل العاشر انه لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن تصدى
للامامة وكان فى صرفه اثارة فتنه لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته لانا بين
ان نحرك فتنة بالاستبدال فما يلقى المسلمون فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم
من نقصان هذه الشروط التى اثبتت لمزيد المصلحة فلا نهدم اصل المصلحة
شغفا بمزاياها كالذى يبنى قصرا ويهدم مصرا وبين ان نحكم بخلو البلاد عن
الامام وبفساد الاقضيه وذلك محال ونحن نقضى بنفوذ قضاء اهل البغى
فى بلادهم لمسيس حاجتهم فكيف لا نقضى بصحة الامامة عند الحاجة والضرورة

يلفى

معطوف على قوله بين ان نحرك صح

فهو

فهذه الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعين هى قواعد العقايد فمن
اعتقدها كان موافقا لاهل السنة ومباينا لرهط البدع والله تعالى
يسددنا بتوفيقه ويهدينا الى الحق وتحقيقه بمنه وسعة جوده
والسلام

رسالة فى كلمة التوحيد لمولانا عبد الرحمن الجامى قدس سره السامى وقد
اسقطنا عنها الديباجة تقليلا للسواد وتعويلا على ما هو المقصود والمراد

اعلم ان لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا باتفاق المسلمين ولكن اختلفوا
فى تعليله على ما يقتضيه القواعد النحوية قيل ان لا اله مبتداء فلابد له
من خبر والا الله مبتداء ثان بدل من اسم لا على المحل ولا يجوز ان يكون بدلا
من لفظه لانه لو ابدل من اللفظ للزم من نفيه نفى المستثنى اذ العامل فى
المبدل منه عامل فى البدل والمبدل منه فى حكم الساقط كما تقرر فى علم النحو
فاذا احتاج كلاهما الى تقدير الخبر وعلى كل تقدير لم يفد معنى التوحيد ظاهرا
بحسب التركيب لان الغرض من التوحيد نفى الامكان عما سوى الله تعالى من
الالهية واثبات وجوده تعالى بالوحدانية فلو قدر فيهما ممكن بان يكون
التقدير لا اله ممكن الا الله ممكن لم يثبت به وجوده تعالى وهو ظاهر البطلان
ولو قدر فيهما موجود كما ذهب اليه بعض المحققين لم يلزم منه نفى الامكان
مما سوى الله تعالى من الالهة لانه لا يلزم من نفى وجود الاله نفى امكانه
فان نفى الوجود لا يستلزم نفى الامكان كما لا يخفى وسيجى تحقيقه وان قدر
فى الاول الامكان وفى الثانى الوجود ليكون التقدير لا اله ممكن الا الله موجود
لم يصح الاستثناء منه لان الاستثناء يجب ان يكون من جنس الحكم الذى

جرى في المستثنى منه كما اذا قلت ما جاني احد الا زيد فقد استثنيت زيدا
من عين حكم المستثنى الذي هو عدم المجيئية والمستثنى منه هو احد فكانك
قلت ما جاني احد الا جاني زيد فلا يصح ان تقول ما جاني احد الا قام زيد
وبهذا يظهر انه لا حاجة الى ملاحظة التقدير في الثاني بل يكفي في الاول
فليتامل وما قيل يمكن ان يقدر ممكن موجود معا في كليهما بحسب تعدد الخبر
اذا كان المراد بالامكان الامكان العام مما لا يصح ايضا لان تعدد الخبر فيما
اذا كان في تعدد ايراده فايدة اخرى مترقب فيه غير ما في الاول وهذا ليس
كذلك لان المستثنى يجب ان يكون مناسبا للمستثنى منه في اجراء الحكم لما مر
آنفا فح لا يخلو اما ان يكون الاستثناء من الامكان او الوجود او كليهما فالاولان
فيهما محذوران كما سبق من لزوم فسادهما والثالث ليس بصحيح لان الكلام
ههنا اذا وجد الخبر الواحد يتم به ويستغني عن الاخر فيبقى احد الخبرين
لغوا قال بعضهم وهو صاحب الكشاف ان لا اله الا الله اصله الله اله
ليكون الله مبتدا واله خبره فقدم الخبر وقيل الله اله لان تقديم ما حقه
التاخير يفيد الحصر ولما لم يكن تقديمه منحصرا في افادة حصر المعنى الواحد
بل يستفاد منه معنى اخر مثل التنبيه والتشويق والتفال وغير ذلك
ادخل فيه كلمة لا والا اللتين هما التا الحصر لان ينص به وقيل لا اله الا
الله ورد بعض المحققين هذا القول بقوله لا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا
واقعا موقع الخبر لانه كان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى
لا نفي مغايرة الله تعالى عن كل اله تامل تم كلامه وجه التامل انه اذا نفي
مغايرة الله تعالى عن كل اله فكانه ثبت لكل من الالهة انه الله ضرورة وقوع

الاستثناء موقع الخبر فيلزم ان يكون الالهة وفساده ظاهر ويمكن ان
يجاب عنه بوجهين الاول انه معارض لان المقصود من مساق الحديث
في اثبات كمال التوحيد هو نفي الوجود والامكان مما سوى الله تعالى من
الالهة وذلك على ما ذهب اليه ذلك المحقق ليس كذلك فانه ينفي الوجود منها
ويبقى الامكان على حاله فما ادعى عليه انه مما يفيد توحيدا كاملا مما لا يفيد
توحيدا كاملا لان تقدير الوجود وان كان صحيحا لرد خطاء المشركين في ادعائه
لكنه لم ترتفع خطرة الخاطر وخلجانه عن المستفسر عن هذا المعنى والسامع له
قوله كان المعنى على نفي الوجود عن الالهة سوى الله تعالى قلنا لا نسلم ان
نفي الوجود كاف في هذا المعنى بل المعنى ههنا عند ادعاء التوحيد المستفاد
منه انما يكون على نفي الوجود من الالهة سوى الله تعالى ونفي امكانها معا
واثبات وجوده تعالى لا على نفي وجودها فقط مع بقاء الامكان الثاني
لا نسلم ان الاستثناء ههنا وقع موقع الخبر حتى يلزم ذلك المحذور بل هو
بهذا التعليل مبتدا حقيقة بتقديم فان تقديره على النظر الى الاصل غير
الله تعالى ليس له ليكون غير الله مبتدا وليس اله خبره ومعناه اي غير الله
ليس معبودا بالحق فقدم ليكون معنى الالهية الذي هو المعبودية بالحق مقصورا
على الله تعالى ولا يتجاوز منه الى غيره تحقيقا ولو سلمنا انه بعد التعليل ودخول
اداة النفي والاستثناء يبقى على قاعدته الاصلية لكن لا نسلم انه يلزم منه نفي
مغايرة الله تعالى عن كل اله لان الاستثناء المفرغ يتوجه الى مقدر هو مستثنى
منه عام مناسب للمستثنى في جنسه فاذا يمكن ان يكون التقدير لا مستحق
المعبودية بالحق احد الا الله اي الا الفرد الموجود الذي هو خالق العالم على ان
المراد من الاله مفهومه الذي هو المعبودية بالحق من الله الفرد الموجود منه

وليس ثم ما يلاحظ المقدر الذي وقع الاستثناء موقعه بحسب الظاهر ولا شك
انا اذا قلنا لا مستحق للمعبودية له بالحق احد الا الله بتقدير احد نظرا الى الاصل
والحقيقة فكانا نفينا الوجود والامكان عن كل اله سوى الله تعالى بهذا
الاستحقاق وقصرناه على ذاته تعالى بحيث لم يتجاوز عنه الى غيره قطعا فمعناه
ليس له شريك لا في الوجود ولا في الامكان احد في استحقاق صفة المعبودية
بالحق قطعا لكونه موجودا متصفا بصفة البطلان كما لا يخفى من كون
كثرة المعبودات الباطلة في الوجود لا يضر في المقصود فان قيل الغرض
ان المتنازع فيه في هذه الكلمة انما وقع الوجود لان المشركين في اعتقادهم
ان الالهة المتعددة المستحقة للمعبودية كثيرة كاينة في الوجود لا انه
يمكن ان يوجد فكر وهذا الخطاء عليهم يجب ان يقدر بالوجود دون الامكان
واذا لم يقدر بشيء منهما لم يعلم ان الاستثناء من الوجود او الامكان او شيء
آخر وهذا ينافي التوحيد لان التوحيد هو بيان وجوده تعالى بالوحدانية
ونفي اله غيره قلنا هذا القول وان كان صحيحا لرد الخطاء ادعاء لكن
الكلام في اصل ما يقتضي التركيب فاذا قلت لا اله موجود الا الله لرد
الخصم لا يمكن ان لا يختلج قلب السامع حيثما اقتضى اصل التركيب مع قطع
النظر عن ذلك الغرض شواه من التوزع على امكان وجوده بانه اذا لم يكن — شائبة التوزع
موجودا هل يمكن ان يصير موجودا من بعد ام لا فهذه الشائبة من توزع
القلب والخلجان تورث الاحتمال على صيرورة وجوده بحسب الامكان وهو
ينافي التوحيد بخلاف ما اذا لم يكن المقدر ملحوظا ظاهرا كما فيما نحن بصدده
فانه ليس منافيا للتوحيد ولم يولد منه ذلك الاحتمال المذكور اصلا لان
الله مختص بالمعبود بالحق لانه علم للفرد الموجود الذي يعبد بالحق تعالى وتقدس

والاله بمعنى

واله بمعنى المعبود بحق فاذا قلت لا اله الا الله مع قطع النظر عن ملاحظة
التقدير فكانا اردنا انه لا يستحق للمعبودية احد لا في الوجود ولا في الامكان
الا الفرد الذي هو خالق العالم فوجود الالهة مع ذلك الاستحقاق في حكم العدم
كما اذا قلنا لمن زعم ان في الدار زيدا وعمرا وغيرهما ما في الدار الا زيد يعني ما في
الدار احد الا زيدا لم يكن غيره فمعناه ان تلك الصفة اي الكينونة في الدار
ليس الا لذلك الموجود فكيف يصح ان يكون لغيره وكون غيره موجودا خارجا عنها
لا ينافي عدم اتصافه بهذه الصفة فلا حاجة عند ملاحظة هذا المعنى
الى التقدير واذا عرفت ذلك فاعلم ان هذه الكلمة انما تفيد التوحيد اذا
كان اله بمعنى المعبود بحق والله علم للفرد الموجود منه كما تقرر فانه لو لم يكن
كذلك بل يكون الله اسما لمفهوم المعبود بالحق والواجب لذاته لا علما للفرد
الموجود منه كما زعم بعضهم لما افاد التوحيد لان المفهوم من حيث هو مفهوم
كلي والكلي نفس تصوره ليس مانعا من وقوع الشركة فيحتمل الكثرة ويلزم
الفساد وايضا لو كان كذلك فالمراد بالاله في هذه الكلمة اما المعبود بالحق
او مطلق المعبود فمن الاول يلزم استثناء الشيء من نفسه لانه اذا كان اسما
لمفهوم المعبود بالحق لم يوجد الفرق بينهما اي بين الله وبين الاله في الكلية بحسب
المفهوم فاذا استثني منه فقد استثني من نفسه ومن الثاني يلزم الكذب
لكثرة المعبودات الباطلة فيجب ان يكون الاله بمعنى المعبود بحق والله علما للفرد
الموجود منه • هذا ما اردت تنميقه واستخرجت عن قريحتي تدقيقه •
تمت الرسالة • المنسوبة الى المولى الجامي • رحمه الله تعالى رحمة واسعة

تم الاسم الجليل

بعد الثناء لو وقف عليه تعين السكون وان وصل بشيء آخر مثل وحده

لا شريك له ففيه وجهان الرفع وهو الارجح لان السماع والاكثر الرفع والنصب
مرجوح ولم يأت في القرآن غير الرفع ففي صورة الرفع اما بدل او خبر والاول هو
المشهور الجاري على السنة المعربين وصلاحية الحلول محل الاول ليس بشرط عند
المحققين ثم الاولى ان يكون البدل من الضمير المستتر في الخبر المقدر الراجع الى اسم لا
لانه اقرب ولانه داع الى الاتباع باعتبار المحل نحو لا احد فيها الا زيد مع امكان
الاتباع باعتبار اللفظ نحو ما قام احد الا زيد والثاني قد قال به جماعة قال ناظر
الجيش ويظهر لي انه راجح من القول بالبدلية ولا خلاف يعلم في نحو ما زيد الا
قائم ان قائم خبر عن زيد ولا شك ان زيداً فاعل في قوله ما قام الا زيد مع انه مستثنى
من مقدر في المعنى اي ما قام احد الا زيد فلا منافاة بين كون الاسم فيما بعد الا
خبرا عن اسم قبله وبين كونه مستثنى من مقدر اذ جعله خبرا منظور فيه الى جانب
اللفظ وجعله مستثنى منظور فيه الى جانب المعنى. من تعريفات ابي البقا
الكفوي عند لا اله الا الله

قال القاضي عضد
في شرح مختصر ابن الحاجب كلمة الشهادة غير تامة في التوحيد بالنظر الى المعنى
اللغوي لان التقدير لا يخلو عن احد الامرين فلا يتم به وانما تقدر تامة في اداء
معنى التوحيد لانها قد صارت علما عليه في الشرع. من الكتاب المذكور

في ادراك النفوس

السماوية وما يتعلق بذلك من العجايب والاسرار وخلقة آدم وكيفية
القرانات والادوار. قد علمت للاجرام السماوية نفوسا ناطقة مجردة
عن المادة محركة لها عن مبدا عقلي فلها لا محالة شعور بحركاتها الصادرة عنها
ولوازم تلك الحركات الحاصلة عنها في عالم الاجرام ولها علوم بما فوقها من عالم
المجردات والامور الغير المادية وبما تحتها من الامور السفلية وبرهان ذلك

اذ كل

ان كل واحد ثبت عنده صحة منامات وصدق انذارات اما السالك المحقق
فقد جرت من نفسه في اليقظة والنوم واما غيرهم من الكافة فيحصل لهم
الانذارات بالمغيبات من المنامات التي يرونها من انفسهم ومن غيرهم
وكلهم يعترفون بان هذه الانذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلة
انما يحصل لهم من ذات مدركة مطلعة على جميع الحوادث والاحوال الماضية
والمستقبلة وهو المفيد لنفوسنا الاطلاع على المغيبات يقظة ونوما
فان المفيد لنفوسنا العلوم والمعارف والانذارات بالمغيبات كيف يمكن
ان يكون جاهلا بها فالحق ان معلمنا العلوم في النوم او المنذر لنا بالمغيبات له
علينا اطلاع وللسالك القوي وهو الذي حصل له ملكة الاشراقات النورية
والاخبارات الغيبية لا يفتقر في حصول ذلك الى توسط بل يعلم بالمشاهدة
ان الملقي للمغيبات ذو ادراك وحياة وان له مظاهر كثيرة مختلفة يظهر
فيها بحسب استعداد ذلك الذي يظهر له وان كان قل ما يتشابه له مظهران
ويشاهد هذا الشخص المستعد لهذا الالقاء من العجايب والغرايب ما لا يفتقر
معه الى برهان واما من هو دون هولاء في المرتبة فله ان ينظر في احوال
المنامات وما يحصل فيها من الانذارات بالامور المغيبة ان ذلك ليس الا لقلة
شواغل النفس في تلك الحال التي يقع فيها الاطلاع وانت تعلم ان حصول هذا
الاطلاع ليس عن تصرف فكري والا لكان الانسان في حال اليقظة اقدر على
الفكرة من حال النوم مع انه لا يتيسر له ذلك الا في حال النوم فذلك الاطلاع
ليس له سبب الا اتصال النفس بالامور التي عندها الانذارات بالمغيبات
الماضية والمستقبلة والكاينات المتعلقة بالازمنة وذلك انما يكون
للنفوس الفلكية العالمة بجميع الحوادث والوقايع الحاصلة في كل زمان بسبب

بسبب الحركات الفلكية ولما كانت عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها وكان كل ما
يحدث في عالمنا هذا فهو من اثار الحركات وجب ان يكون لها على جميع الكائنة
الزمانية اطلاع واذا عرفت ان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الواقعة
في الماضي والمستقبل والحال وكانت الحوادث في الماضي والمستقبل غير متناهية
فلا يخلو اما ان يكون علومها غير متناهية مترتبة لحوادث غير متناهية
في ازمنة الغير المتناهية واما ان يكون علومها متناهية بحيث ينتهي الى الجهل
واما ان يكون لها علوم كلية هي ضوابط وقوانين لجميع الحوادث والكائنات
واجبة والتكرار الى غير النهاية والقسمان الاولان باطل فتعين القسم الثالث اما
بطلان القسم الاول وهو ان يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بحسب ترتب
الازمنة لكل زمان مقتضاه فنبين ذلك من وجوه ثلثة اما الاول فلانه اولا باطل
يلزم ان يكون العلوم بالحوادث الغير المتناهية التي لا يجتمع في الوجود مترتبة
في النفوس المدركة لها فيحصل منها سلسلة غير متناهية مترتبة ترتب الازمنة
فان الزمان الثاني كما لا يوجد الا بعد الزمان الاول فكذلك العلم بالزمان
الاول فكذلك العلم بالزمان الثاني لا يكون الا بعد العلم بالزمان الاول واذا كانت
العلوم المترتبة ترتب الازمنة غير متناهية لزم وجود السلسلة المترتبة
الغير المتناهية وقد عرفت امتناع وجود امثال هذه السلاسل واما ثانيا ٢
فلان علمها بالحوادث الغير المتناهية المترتبة التي يقع في المستقبل اما ان يكون
كل واحد منها لا بد وان يقع في زمان ما او يكون فيها ما لا يقع ابدا فان كل
واحد منها لا بد وان يقع في زمان فيأتي زمان بالضرورة يقع فيه الكل فيلزم
تناهي السلسلة المفروضة غير متناهية وذلك محال وان كان في تلك الحوادث
المستقبلة المفروضة غير متناهية ما لا يقع اصلا فليس من المدركات المفروضة

انها ستكون في الزمان المستقبل وقد فرضناها سيكون فيها هذا محال واما
ثالثا فلانه لو كان لها علوم غير متناهية لحوادث غير متناهية مترتبة
ترتب الازمنة فعلومها اذا كانت بالماضي كعلومها بالمستقبل ثم الحوادث
المستقبلة ثم الحوادث المستقبلة لا بد وان تصير ماضية وهي غير متناهية
فاذا كان عندها علوم غير متناهية لحوادث غير متناهية مترتبة ترتب
الازمنة فعلومها اذا كانت فيكون فيها صور الحوادث الماضية الغير
المتناهية مجتمعة في احاطتها وليست الادوار والاكوار الماضية الغير
المتناهية والقرون الخالية معا بل هي مترتبة فاذا فرضنا النفوس الفلكية
محيطة بالكل على سبيل التفصيل وجب بالضرورة نهايتها وقد فرضت
غير متناهية هذا خلف فبطل ان يكون لها علوم غير متناهية مترتبة ترتب
الازمنة واما بيان بطلان القسم الثاني وهو ان يكون عندها علوم متناهية
تنتهي الى الجهل فهو محال ايضا اذ لو صح ذلك لوجب ان ينقرض علومها في الادوار ٣
الغير المتناهية فما كان يصح بعد ذلك انذار غيبي ولا يصح تعبير منام
يتعلق بالزمان المستقبل بعد ذلك لان الملقي للامور الغيبية المطلع عليها
قد صار جاهلا وذلك باطل بالضرورة بصحة المنامات والانذارات الغيبية
فان قال قائل بان علومها متناهية الا انها يستفيد العلم مما فوقها فيعود
الكلام المذكور الى ذلك الغير الذي يفيدها ذلك العلم وان قال بانه كلما انقضى
معلوم يخلق فيها علوم اخرى فيعود الكلام ايضا الى ذلك الخالق في انفسها
تلك العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل ان كان هو انفسها فالشئ
لا يجوز ان يخرج نفسه من القوة الى الفعل في تلك العلوم وان كان المخرج
لها هو غيرها عاد الكلام السابق بعينه اليه واذا بطل القسمان الاولان تعين

صحة القسم الثالث وهو ان يكون الحوادث لها ضوابط كلية واجبة التكرار
ومعناه ان الامور الاتيه فی كل دور من الادوار المستقبلة تعود الى شبيه
ماكان فی الدور الاول الذی قبله لان المعدوم الذی كان فی الدور الاول بعينه
يعاد فانك قد علمت ان اعادة المعدوم بعينه محال بل يعاد شبيهه فيكون عند
النفوس الفلكية والمبادی العالية احكام لحوادث مضبوطة معينه يقع
جملتها فی كل دور تام وهو مبلغ من الالاف الجمة مضبوطه يوما بعد يوم وشهرا
بعد شهر وسنة بعد سنة والفا بعد الف الى تمام ذلك الدور ثم تعود
الحركات بعد عبور تلك المدة الى شبيه ماكانت فی الدور الاول وهكذا يمضی
دور بعد دور الى غير النهاية فی تلك ولا يكون مضبوطا عند المبادی العالية
الا هذه الضوابط الواقعة فی كل دور كم يتكرر مقتضاها فی العالم فان
الغير المتناهی لا يمكن ان يضبط تكرره واستيفاؤه لا فی الماضی ولا فی المستقبل
فوصولها الى كل لفظه وادراك مايلزم من ذلك عندها كاستثناء شرطيات
كلية نحو كلما كان كذا كان كذا وهذه المسئلة من الاسرار المشتملة على كثير من
اللطايف والمعارف ويمكن ان تستخرج منها فروعا كثيرة ومسايل متعددة
لا ينبغی ان يباح بها الا الى اهلها وجميع حكماء اهل الهند والصين وفارس
وبابل والروم ومصر وغيرهم من افاضل اهل الملل والنحل قايلون بتكرار الضوابط
والادوار على الوجه الذی ذكرناه لا يختلفون فی ذلك وهذا هو تناسخ الادوار
والاكوار فان حركات الافلاك لما كانت دورية فلابد من وصول راس البركار
الى مابدا منه فاذا دار دورة ثانيه على الخط الاول فانه لابد وان يفيد
ما افاده الدور الاول اذ لا اختلاف بين الدور والدور ليتصور اختلاف بين
الاثرين فان المؤثرات عادت الى مابدات والنجوم والافلاك دارت على المركز الاول

وما اختلفت

وما اختلفت ابعادها واتصالاتها ونظراتها ومناسباتها بوجه من
الوجوه وبهذا يظهر ان كل كاين فاسد وكل فاسد كاين فلا يبقى من المركبات
من المواليد الثلثه شئ دايما اذ لو بقی شئ منها لزم ان لا يعود فی كل دور
مثله والادوار غير متناهية فی التكرار فتصير اعداد من تلك الانواع من
الاجسام باقية مع كونها غير متناهية وذلك محال فانك قد عرفت تناهی
الابعاد ثم لا نفی بها المادة والاجسام باقية مع كونها غير متناهية الغير المتناهية صح
واختلف حكماء اهل الاقاليم والامم والارصاد فی مقدار الدور الذی يعود
كل ما فيه من دقيق وجليل الى الدور الاخر الذی بعده فقال قوم من حكماء بابل
ان الدور التام تسعة واربعون الف سنة وجعلوا المدبر للعالم فی كل سبعة
الف سنه كوكبا من الكواكب السيارة فالمدبر للعالم فی اول الدور سبعة الاف
سنة زحل وفی زمان تدبيره يخلق الله تعالى بواسطة الحركات الفلكية
والمبادی العقلية ادم الاول وهو ابو البشر من الطين وكذا زوجته ويز عمون
ان فی اول دور زحل يستولی البرد واليبس الذی فی طبيعته على العالم
حتى لا يبقى شئ من الحيوان والنبات لشدة البرد والجمود وكثرة الثلج حتى
ان الحجارة تفتت وتصير كالرمل وتشقق الارض فتصير اغوارا بعيدة
فاذا دكت الجبال وطحنت الحجارة فصارت رملا وانساب ذلك الرمل فی
شقوقات الارض فاستوت حينئذ جميع الارض وصارت بسيطا واحدا وذلك
فی مائة سنة من الالف الاولى ثم تتولد الغيوم الكثيرة المتراكمة من البخارات
المتكاثفة وارتفعت وصارت طبقات ولبده البرد فجمد الغيم فی الجو بعد احاطته
بجميع الارض فحينئذ تشتد ظلمة الارض وضوء الشمس والكواكب من فوقها يسخنها
فاذا صار مدة التسخين سنة ابتداء تلك الغيوم بالتحلل وكثرة الامطار

والسيول العظيمة الدايمة مع شدة البرد الى ان يتم الالف سنة الاولة من
دور زحل بانفراده فاذا دخلت الالف الثانية الذى لزحل بمشاركة المشترى سكن
المطر وتبقى الارض فى هذه الالف الثانيه مبتله معفنته وفى الالف الثالث
الذى بمشاركة المريخ يتولد على وجه الارض الحشرات كالحيات والعقارب والوزغ
وانواع البق والذباب وما اشبهها من الدبيب الذى يحى بالنسيم لهبوبها فى
هذه الالف فاذا امتلات الارض بالحشرات اكل بعضها بعضا حتى لا يبقى منها
شئ ثم اذا دخلت الالف الرابعة التى بمشاركة الشمس تحللت باقى تلك الغيوم
وسكن البرد فى كل يوم لشدة الحر ثم يقع شعاع الشمس على الارض فتسخن وجه
الارض ويتميز المنتهى من الليل وتتعفن الارض وتتولد الحيوانات الصغار
من تلك العفونة مثل الفار والسنور واليربوع وما اشبهها وفى اخر هذه
الالف يتولد انواع السباع والحشرات والخيل والحمير وساير ذوات الحافر
والخف وفى هذه الالف تجف الارض وينبع المياه وتظهر الانهار جارية على وجه
الارض ويبتدى النبات فى الظهور فى هذه الالف ايضا وكلما ظهر شئ منه افنته
ثم يدخل الالف الخامسة التى بمشاركة زهرة فتجئ الامطار المعتدلة الغير
الدايمة وتهب الرياح الباردة وتنبت الاشجار النافعة ذوات الفواكه الحسنة
والروايح الطيبه والطعوم الملذة والالوان المبهجة والرياحين المتنوعة
وتتولد فيها الحيوانات النافعة كالجمال والجواميس والبقر والغنم وما اشبهها
ويتكون انواع الطيور فى المايه الاخيرة من هذه الالف وتمتلى الارض بالاشجار
المشتبكه ثم يدخل الالف السادسة التى بمشاركة عطارد فتكثر هبوب الرياح
ويكون الحبوب النافعة كالحنطة والشعير والذرة والحمص والعدس وما
اشبهها ثم ان الشيخ الكبير زحل والحكيم المهندس اللطيف عطارد يبتديان

في تكون

فى تكون الانسان

يتكون الانسان بعد ان يمضى سبعون سنة من هذه الالف وحكماء بابل يذكرون
فى تكونه طريقين الاول التناسل وهو المشهور وهو الذى تكونا نحن منه والطريق
الثانى الطويل وهو التولد فنقول فى صفته ان اصل جميع ما يتكون على الارض
من ساير المركبات انما هو الماء وحرارة الشمس بمعاونه اشعة باقى الكواكب والماء
الذى يتكون منه الانسان الطف المياه واعذبها واصفاها فاذا مضى من
هذا الالف قريب من سبعين سنه واشتدت عناية زحل وعطارد وباقى
المبادى فى تكون الانسان ارتفع من اعدل الاقاليم والنواحى بخار لطيف معتدل
فانعقد ببرودة زحل وعطارد سحابا لطيفا ثم نزل الى الارض معتدلة وكانت
الشمس حينئذ فى البرج الذى هو على صورة الانسان وهو برج الدلو وكان عطارد
فى اثنين وعشرين درجه منه وكان الدلو برجا هوائيا هو بيت زحل ومثلثه
عطارد وزحل فى اول برج الجدى ينظر الى المشترى نظر تسديس وكان الطالع
برج الجوزا والقمر مقارن لعطارد فى الدلو فاذا نزل ذلك المطر بعد انعقاده سحابا
على ارض معتدلة نقية التربة صحيحها سليمة من جميع الطعوم المخالفة
للعذوبة وتكون تلك التربة شديدة البياض متخلخلة المسام فيخرق السيل بقوته
موضعها البئر الصغيرة غير العميقه فدخل فيها ماء ذلك المطر وتخلل باجزاء
ترابها واستنقع فيها ذلك الماء النازل اللطيف وامتزج بتربتها امتزاجا
معتدلا ثم يحمى بحرارة باطن الارض باعتدال فيرتقى ذلك الماء عند لطفه بالسخونه
وصيرورته بخارا الى الطبقة الباردة فيتكاثف بذلك القدر من البرد فينحدر
الى ذلك الموضع من البئر الذى صعد منه ولا يزال ذلك دابه فى الصعود عند
اللطف والنزول عند الكثافه الى ان تزول عنه اكثر مائيته واشتد لطفه
بالسخونة بالسخونة والحركة فى الصعود والنزول حتى صار دهنيا لطول الزمان

اللينة رطبا سيالا فاذا انتهت الشمس الى برج الجوزاء وسخن الجو وظاهر الارض
جف ذلك الدهن وابتدا ينعقد بسخونة باطن الارض وظاهرها ولما كانت
تلك الارض متخلخلة المسام لاجرم نفذ فيها النسيم الى ذلك الدهن فنفخه نفخا
لينا وكانت حرارة ظاهر الارض تزيد في كل يوم وهي عاملة في ذلك الدهن الى
ان ينعقد ويقوى ويصلب شيا يسيرا وحينئذ يبتدى في التصوير بسبب
الحر والبرد العاملين في تلك الرطوبة باليبس ثم النسيم لو اصل اليه لم يكن يصل
اليه من جهة المباشرة والمخالطة بل كان يصل اليه من جهة حجاب لطيف فلما
بلغ الحال في هذه المادة الدهنيه الى هذا الحد صور الباري تعالى والمبادي العقليه
صورة الانسان وتمت في تلك البزر على الهيئة المذكورة وتولى كل واحد من
الكواكب جزا من جسده في حال التصوير والحدث فيه شيا وكان المتولي لنفس
الصورة الانسانيه عطارد بمشاركة زحل والقمر وكان هذا الشخص عند كمال
صورته قاعدا على اليتيه وذقنه على ركبتيه قد ضم ذراعيه الى ما يليهما
من جسمه وضم ساقيه كذلك وهو مجتمع على هذه الهيئة فلما كملت جميع اعضائه
وتم تخاطيط بدنه نفخ فيه الروح الذي يحيى به البدن من القمر بتنفس من منخريه
وشم النسيم الحار المعتدل فانبسط بدنه وتحركت فيه الروح وعملت اعمالها
في ذلك الجسد واعطت كل عضو ما يليق به فقام حينئذ قايما عريانا يتمطى
ويتنفس ورجلاه يجتذب بقية ذلك الدهن الفاضل عن جسده بالطبع
المشاكلة والمناسبة التي بينهما ثم انه لما تمطى وتنفس حصل له كسل فوقع وصار
يتمرغ في ذلك الدهن الباقي وبدنه يجتذب تلك الرطوبات الدهنيه التي هي
غذاء بدنه الى تسعة اشهر ووصل النير الاعظم الى اول العقرب فقوي حينئذ
ذلك الانسان وانتعش وفتح فمه لطلب الغذاء فقام يمشي بعد اتمام اربع

سنين لطلب ما يتغذا به وكانت العناية الازلية قد هيات له ما يصلحه
ويحتاج اليه من الماكل فوجد قريبا منه شجرا من شجر التين والعنب فجعل ياكل
ما بلغ ونضج منه حتى شبع ولم يزل القمر يحفظه ويحوطه الى اربع سنين
وكان اكله التين والعنب في اخر الاربع سنين وهو اول اكل اكله بفمه
وبعد ذلك شرع في اكل الثمار غير التين والعنب وغيره من الحبوب فهذه كيفية
التكون الطويل وهو يناسب تكون التناسل فالرحم كالبزر واغتذاؤه للدهن
بالمص كاغتذاء الجنين بالدم وحرارة الارض كحرارة بطن المراة وتكون الانثى
من بقية تلك الرطوبة الدهنيه كتكون الذكر الا انه غلب على تلك المادة الباقية
البرد والرطوبة وكان ايضا زمان تكونها هو زيادة برد الهواء وازدياد رطوبته
وهذا الانسان المتولد على هذه الصفة هو ادم الاول ابو البشر الذي خلقه
الله تعالى من الطين ويسمى الانثى حواء وعند هولاء ان لكل واحد من هذه
الكواكب السيارة السبعة تدبير لهذا العالم مقدار مدة تدبير كل واحد منها
له سبعة الف سنة الف بانفراده بنفسه وستة الاف اخرى بمشاركة
الستة الكواكب اخرى كل الف بمشاركة كوكب واحد وفي اول كل تدبير لكل
كوكب يجي ادم يرسله ذلك الكوكب رسولا الى كافة الخلق ويهبه العلوم
والمعارف والاعمال العجيبة الخارقة للعادة ويكون هولاء بالتوالد والتناسل
غير ادم المتكون في دور زحل بالتولد المذكور وقد ضاعت تواريخ هولاء المسمون
بادم وعلومهم وما كانوا عليه من الحال لبعد زمانهم وطول المدة التي بيننا
وبينهم وكثرة وقوع الحوادث العامة المفنيه لاكثر الخلق وبقي الباقي من
الاراذل منهم كالبهايم لا يفقهون شيا وتلف اكثر الكتب والاقلام ولم نعرف
من اسمايهم على ما وجدنا في الكتب الا ادم الذي كان في اول دور الشمس فان اسمه

قشوفونيا ورايت له كتابا سماه باسرار النيرين وقد ظهر بعده في هذا الدور
الذي للشمس بعد مضي الفين او ثلثة الاف سنة رجل يسمى بذوانا ويسميه
اهل زمانه بسيد البشر وكان من افاضل خلق الله تعالى علما وعملا ورايت
له كتابا سماه باسرار النيرين ايضا يذكر فيه انه عمل دعوة القمر ثم ترقى حتى دعى
النير الاعظم فمكث اثنين واربعين يوما بلياليها مواجها الشمس يدعو ويتضرع
له ويثني عليه الليل والنهار من غير فتور وهو مع ذلك لم يذق في هذه المدة
طعاما ولا شرابا ولا نوما ولا راحة ولا قعد في هذه المدة بل كان قايما متوجها
اليه بالنهار والى باقي الكواكب في الليل فلما كان بعد تمام هذه المدة وكان في
صبيحة يوم الاحد حين طلع هذا النير بالابهة والعظمة وشعشعة الانوار
ولمعان الاضواء وامتلات نواحي افاق العالم بالانوار المبتهجة البهية والاضواء
الملذة الميمنية اخذ سكينا ووضعها على حلقه ليقرب نفسه الى هذا النير
الاعظم والسلطان الاكرم فخاطبه عند ذلك ونهاه عن قتل نفسه وقال
له ان الاله الاعظم والعلة الاولى الذي فوقنا ورؤساء حضرته ونحن
مستغنون عن دمك ولكن سل حاجتك وعرض عليه ملك الدنيا واعطاءه
خزاين كنوز الارض من الذهب وغيره مما يناسبه فلم يرض بذلك وطلب ان
يريه جميع العوالم وان يكاشف بالعلة الاولى وساير مصنوعاته فاعطى
ذلك كله وخاطبه ايضا وامره ان يقف تجاهه عن الطلوع في كل يوم احد
بالثياب المنسوجة بالذهب والتاج المرصع مشدود الوسط بالزنار بعد ان
تهيا الماكل الكثيرة والمشارب العذبة الطيبة من كل نوع والضيافات
الهايلة لجميع الخلق فيسجد عند طلوعه ويتضرع ويقف ذليلا بين يديه
فحينئذ يخاطبه بانواع العلوم فيشافهه باصناف المعارف والصنايع

قال سيد البشر ذوانا فعلمني تسعين الف مسئلة وامرني ان لا اظهر منها
ثلثين الفا لاحد من خلق الله تعالى وان اظهر خواص البشر على ثلثين الفا
اخرى دون عوامهم وان اظهر الخاص والعام على الثلثين الالف الاخرى ثم
صب عليه العلوم وارشده الى العوالم ثم سأله هل ياتي احد من ابناء البشر من
بعدي يدرك ما ادركت ويصل الى ما وصلت فقال له نعم ياتي من اولادك
في اول دور القمر رجل يقال له ادم نعطيه جملة من العلوم وهذا يدل على ان هذا
ادم الفاضل الذي ابنه شيث وساير الانبياء من اولاد ابنه شيث كان
متولدا بالتناسل والتوالد دون التولد ورايت لهذا ادم كتبا منها كتاب اسرار
النيرين وله في التعفينات والعلوم الروحانية كتبا ومن عيون كتبه السفر
المعروف بسفر آدم وغير ذلك مما دثر وانطمس ولم يقع الينا فنحن قد وقعنا
في آخر هذه الادوار وقد بقي من تمام هذا الدور على ما عليه اهل الكتب المنزلة
وبعض المنجمين والحكماء ثلاثمائة وعشرين سنة تقريبا فاذا تم كانت القيمة
الكبرى والطامة العظمى فيقع الفناء والدثور في هذا العالم كما اشار اليه محمد
صلى الله عليه وسلم بقوله بعثت انا والساعة كهاتين وقوله عمر الدنيا
سبعة الاف بعثت في آخرها الفا وكلما وصل التدبير الى كوكب من هذه السيارات
كان عالما ودينا اخرى وقد ذكرنا ما عليه الحال في اول دور زحل وهو رب الدور
بعد تمام دور القمر فيعود الاشياء الى شبيه ما كانت عليه في الدور الاول
فهذا حكاية مذاهب حكماء بابل على ما حكاه ابو بكر بن وحشيه فيما نقل عنهم
من الكتب وهذه وان لم يقم برهان على صحتها الا ان فيها عبرة لمن اعتبر من
الاذكيا فليس جميع مطالب الحكمة يمكن ان يقام عليها برهان ولا لكل مقاصد
السالكين يتصور ان يدل عليها بتبيان بل لا بد للحكيم من فكر صحيح ونظر مستقيم

وحدس قوى وقلب ذكى والهام شديد وغور بعيد فيستقر الحكمة حينئذ فى
النفس وتمتزج بنور العقل وذلك فضل الله يوتيه من يشاء. وعند قوم من
اهل الادوار ان كل ستة وثلاثين الف سنه ينتقل اوجات الكواكب وجوزهراتها
ونوبهراتها الى موضع حضيضاتها وبالعكس على ان كرة الثوابت يتحرك كل ماية
سنه درجه واحدة فان الاوجات يتحرك بحركة الثوابت فاذا كان كذلك عاد
العالم الى شبيه ما كان عليه من الحال فى الزمان والمكان والاشخاص والاوضاع
لا تخالف فى ذلك مثقال ذرة وقوم من قدماء حكماء الهند ومن وافقهم من
اصحاب الهزارات يقولون ان الدور الاعظم هو ثلثماية وستون الف سنة لان
الفلك مقسوم اليها فيعطون لكل درجة منه الف سنة ويهلك العالم فى
آخر هذه المدة باسره ويبقى هالكا ثلثماية وستين الف سنة عند قوم وعند
قوم اقل من ذلك ثم يعود بعد ذلك الى الحال الذى كان عليه فى الاول لا يخرم ذره
واحدة الا ان النفوس المدبرة للابدان غير النفوس التى كانت مدبرة لها
فى الدور الاول وزمانها غير الزمان وما عدا ذلك فيعود موجود وقوم آخرون
يقولون ان الولاية لكل واحد من الكواكب السبعة على العالم الف سنة ويسمونه
دورا فيقولون هذا الدور لزحل وبعد انقضائه تصير الدور للمشترى وهكذا
الى آخر الادوار الذى للقمر فاذا تمت الادوار السبعة هلك العالم ثم يعود كما
بدا. وزعم قوم ان الدور ربما خوذ من سلطنة البروج على هذا العالم لكل برج
منها مدة فجعلوا سلطنة البروج على هذا العالم فجعلوا سلطنة برج الحمل اثنى
عشر الف سنة وسلطنة الثور احدى عشر الف سنه وسلطنة الجوزا عشرة
الاف سنة وسلطنة السرطان تسعة الاف سنه وسلطنة الاسد ثمانية
الاف وكذلك يتناقص الف سنه فى كل برج حتى تنتهى الى الحوت فيكون سلطنة

الف سنه

الف سنه فمجموع ذلك ثمانيه وسبعون الف سنة وزعموا ان العالم يفنى
عند انقضائه ثم يعود جديدا وزعموا ان السلطان فى هذا الوقت للسنبله
وهو سبعة الاف سنه وذلك هو عمر هذا العالم واذا استكمل قطع الكواكب
الذى له التدبير مسافة ذكروها فيقع هناك الدثور والفناء. واذا استكملت
الكواكب ما لها من تكرر دورد ورد وعاد التدبير الى الاول وحينئذ تعود الاشخاص
التى كانت فى كل دور على صور وهيئات مع اجتماع المواد التى كانت لها فى الحال
الاول وهذا يكون شان العالم سرمدا الى غير النهاية وذكر جماعة من اصحاب
الادوار والاكوار ومن جملتهم صاحب رسايل اخوان الصفا ان للاشخاص
الفلكيه حول الاركان الاربعة ادوارا كثيرة ولادوارها اكوارا ولكواكبها فى
ادوارها واكوارها قرانات ويحدث فى كل دور وكور وقران فى عالم الاركان
حوادث لا يمكن عدها واحصاؤها الا انهم ذكروا من الادوار خمسة انواع
وما يحصل فى كل نوع فى عالم الكون والفساد الاول ادوار الكواكب السياره فى
افلاك تداويرها والثانى ادوار مراكز تداويرها فى افلاكها الحاملة والثالث
ادوار افلاكها الحاملة فى فلك البروج والرابع ادوار الكواكب الثابته فى فلك
البروج والخامس ادوار الفلك المحيط واما الاكوار فهو عبارة عن استيناف
الادوار وعودات هذه الكواكب والنقط الى مواضعها مرة بعد اخرى والقرانات
فهى اجتماعاتها فى درجاتها ودقايقها وهى ستة اجناس وماية وعشرون
نوعا فمنها ١م قرانا ثنائيه و٩٢م قرانا ثلاثية و٩٣م قرانا رباعيه و٢١
قرانا خماسيه و٧ قرانا سداسية وقران واحد سباعى واما ادوار الالوف
فهى انواع اربعه فمنها سبعة الاف سنه ومنها اثنى عشر الف سنه ومنها
احدى وخمسون الف سنة ومنها ثلثماية وستون الف سنه على ما مر بيانه فاعظم

مطلب وفى هذه الارقام خطأ فلا يخفى

الادوار الواقعة فى زمان طويل ادوار الكواكب الثابتة وهو يقع فى كل ستة
وثلثين الف سنة مرة واحدة واما الادوار الواقعة فى اقصر الازمنة وهو
دور الفلك المحيط فى كل اربع وعشرين ساعة مرة واحدة وباقى الادوار يقع
بينهما ومن القرانات ما يقع فى كل ست وثلثين الف سنة مرة واحدة وهو ان
يجتمع الكواكب السيارة باوساطها فى اول دقيقة من برج الحمل الى ان يجتمع فيها
مرة اخرى ويسمى السند والهند هذا الدور بايام العالم واما القرانات التى تكون
فى كل شهر مرة واحدة فهو اجتماع القمر مع كل واحد من السيارات والثوابت
وباقى القرانات فتقع بين هذين الوقتين فمن الادوار القصار ما يكون فى
كل اربعة عشر يوما مرة واحدة وهو دور مركز فلك تدوير القمر فى فلكه الحامل
له ومن الادوار ما يكون فى كل سبعة وعشرين يوما وسبع ساعات و نصف
مرة واحدة وهو دور فلك القمر بحركة الحامل ومن الادوار حركة الجوزهر فى
كل سبعة عشر سنه ومايتين وسبعة وعشرين يوما مرة واحدة ومن الادوار
ما يكون فى كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو دور عطارد فى فلك تدويره
ومن الادوار ما يكون فى كل ثلثماية وخمسة وستون يوما وربع يوم مرة
واحدة وهو دور الشمس والزهرة وعطارد فى افلاك حواملها ومن الادوار
ما يكون فى كل ثلثماية وثمانية وسبعين يوما مرة واحدة وهو دور زحل فى فلك
تدويره ومن الادوار ما يكون فى كل خمسماية واربعة وتسعين يوما مرة [ثلاثماية وتسعة]
واحدة وهو دور زحل المشترى فى فلك تدويره ومن الادوار ما يكون
فى كل خمسماية واربعة وستين يوما مرة واحدة وهو دور الزهرة فى
فلك تدويرها ومن الادوار ما يكون فى كل سبعماية وثمانين يوم مرة واحدة
وهو دور المريخ فى فلك تدويره ومن الادوار ما يكون فى كل ستماية وسبعة

وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المريخ فى فلك البروج بحركة
الحامل ومن الادوار ما يكون فى كل اربعة الاف وثلثماية وثلثين يوما مرة
واحدة وهو دور مركز تدوير المشترى فى فلك البروج ومن الادوار ما يكون
فى عشرة الاف وسبعماية وواحد واربعين يوما مرة وهو دور مركز تدوير
زحل فى فلك البروج فمجموع هذه الادوار اربعة عشر نوعا واما القرانات
التى تكون زمانها قصيرة فهى انواع فمن ذلك ما يكون فى كل ماية وستة عشر
يوما مرة واحدة وهو قران عطارد مع الشمس ومن ذلك ما يكون فى كل ماتين
وواحد وتسعين يوما مرة واحدة وهو اقتران الشمس والزهرة وعطارد
مع زحل ومنه ما يكون فى كل ثلثماية وتسعة وتسعين يوما مرة وهو اقتران
المشترى والزهرة وعطارد والشمس ومنه ما يكون فى كل خمسماية واربعة
وسبعين يوما مرتين وهو اقتران الزهرة مع الشمس ومنه ما يكون
فى كل سبعماية وخمسة وثمانين يوما مرة وهو اقتران المريخ مع الشمس ومنه
ما يكون فى كل سنتين ونصف بالتقريب مرة وهو اقتران المريخ وزحل و المشترى
ومنه ما يكون فى كل عشرين سنة بالتقريب مرة وهو اقتران المشترى وزحل
ومن القرانات التى يطول زمانها ما يستانف فى كل ماتين واربعين سنة
مرة وهو ان يستوفى زحل والمشترى اثنى عشر قرانا فى مثلثة واحدة ومن
هذه ما يكون فى كل تسعماية وستين سنة مرة واحدة وهو ان يستوفى
زحل والمشترى ثمانيه واربعين قرانا فى المثلثات الاربعة ومن هذه ما يكون
فى كل ثلثة الاف وثمانيه ماية واربعين سنة مرة وهو ان يستوفى زحل
والمشترى القرانات فى المثلثات كلها وتفصيله مذكور فى كتب الاحكام
واما الحوادث والاحكام التابعة لهذه الادوار والقرانات فى العالم الارضى

فقد علمت ان جميع الحوادث التى عندنا تابعة لحركات الافلاك والكواكب
والبروج وقرانات بعضها مع بعض واتصالاتها الا ان بعض الحوادث
ظاهر جلى للكافة وبعضها خفى يفتقر الى فكر وتامل وذلك ان كل حادث فى
عالمنا هذا سريع النشو قليل البقاء قريب الاستينات سريع الفساد فهو
كاين عن حركة قصيرة الزمان قريبة الاستينات كحركة الفلك المحيط التى
تتم فى كل اربعة وعشرين ساعة وهى التى يكون بها الليل والنهار والنوم
واليقظة فان الشمس اذا طلعت اضاء الهواء واشرق وجه الارض فانتبهت
اكثر الحيوانات وتحركت وترنمت وانتشرت فى طلب المعاش وتفتق اكثر
اكمام زهر النبات وفاح نسيم روايحها وذهب الناس فى مطالبهم واذا غابت
الشمس اظلم الهواء ووجه الارض فاستوحشت الحيوانات ورجعت الى اوطانها
وانصرف الناس من الاسواق ومواضع اعمالهم الى بيوتهم ووقع عليهم
النوم والكسل والسكون فيكون هذا العالم بالنهار كانه حيوان متنبه
متحرك حساس وبالليل كانه نايم او ميت ويتكون عن هذه الحركة ايضا بعض النبات
كخضراء الدمن فانها تكون بالغدوات خضرة ريان من نداوة الليل وطيب
نسيم الهواء ثم يجف نصف النهار من حرارة الشمس واكثر ما يكون فى ايام الربيع
ويتكون عن هذه الحركة اليومية ايضا بعض الحيوانات الضعيفة كالذباب
والبراغيث المتولدة من العفونات السماوية والروثيه والحيفيه وامثالها
ثم يهلك باقل اذى من حر وبرد ولا يبقى ما يتولد من هذه الحركة من النبات
والحيوانات الضعيفة سنة تامة لهلاكها بحر الصيف وبرد الشتاء
والذى يحصل من حركة القمر على محيط التدوير وقطعه له فى كل اربعة عشر
يوما مرة وهو نصف الشهر الاول وهو الذى يكون النصف الذى يلينا منه

ممتليا كثيرة النمو والزيادة فى الاشياء من المعادن والنبات والحيوان والمد
وكثرة الرطوبات والانداء وفى النصف الثانى من الشهر يدور القمر فى التدوير
مرة ثانية ويكون الممتلى من النصف الذى لا يلينا ويحصل من هذه الحركة الذبول
والهزال فى الاشيا والنامية والنضج والجفاف واليبس فى الاشياء البالغة
الى التمام من الحبوب والثمار ويتكون فى مدة هذه الحركة ايضا من المعادن
الملح والكماه وامثالهما ومن النبات البقول وبعض الحشايش ويتكون بعض
الحيوان كالطيور والزنابير وكثير من الديدان فان اكثر هذه يتم خلقها فى
اربعة عشر يوما ويخرج بعد احد وعشرين يوما ومدة بقاء الحيوانات والنبات
عن هذه الحركة لا يتجاوز زمانه وعشرين يوما فى الاطول بقاء وفى الاقصر دون
ذلك واما الذى يحصل من حركة عطارد فى تدويره وقطعه له فى كل اربعة
اشهر تقريبا مرة واحدة ويتم فيه صنعة الاكسير اما من النبات فالسمسم والذرة
والشعير وما شاكلها واما من الحيوان كبعض السباع والوحوش والغزلان
ع
وبعض الغنم ويعرض عن هذه الحركة لبعض الناس عند احتراقه امراض واوجاع
لا سيما الصبيان ويعرض لبعض الكتاب والعمال والوزراء واصحاب الدواوين
من العزل والحبس والمصادرات ولبعض الصناع من العطلة والكسل
ولبعض التجار من الخسران والمحق ولبعض الناس من الحبس والاستتار والغرم
فان استقام وشرف يعرض لهم الخلاص والسلامة والظهور والولاية
والنشاط واستقامة الاحوال فاذا وقف ورجع يعرض لهم الحيرة والشكوك
والظنون والتوقف والتخلف والادبار والعصيان وما اشبه ذلك فاذا
هبط الى الحضيض يعرض سقوط الجاه وذهاب العز ونقصان المراتب وهذا
كله بحسب تشكل الفلك فى اصول المواليد وطبقاتها واما الذى يحصل من

حركة الشمس ومركز فلكي تدوير الزهرة وعطارد في كل سنة مرة واحدة في
جميع الحالات اما في اول برج الجدي صاعدة في الجنوب الى الشمال فتبتدي الطبيعة
في جذب الرطوبات المختلطة بالتراب وامتصاصها في عروق الشجر والنبات
الى اصولها وقضبانها وامساكها هناك الى ان تبلغ الشمس اخر الحوت فاذا نزلت
اول دقيقة من الحمل استوى الليل والنهار في الاقاليم واعتدل الزمان وطاب
الهوآء وهبت النسيم وذابت الثلوج وسالت الاودية وانبعثت العيون
وارتفعت الرطوبات الى اعلا فروع الاشجار ونبتت العشب وطال الزرع ونبت
الحشيش وتلالا الزهر واورق الشجر وهاج النور واخضر وجه الارض وتلون
الجبال والحيوان ونتجت البهايم ودرت الضروع وانتشر الحيوان في البلاد
واخذت الارض زخرفها وفرح الحيوان بطيب نسيم الهوآء وصارت الدنيا
كانها جارية شابة قد تزينت وتجلت للنظار فلا يزال الامر كذلك الى ان
تبلغ الشمس اول السرطان فحينئذ يتناهى طول النهار وقصر الليل فتاخذ النهار
في النقصان والليل في الزيادة ويدخل الصيف ويشتد الحر ويحمى الجو
وتهب السمايم وتنقص المياه ويبس العشب ويستحكم الحب وادرك الحصاد
والثمار واخصبت الارض وسمنت البهايم واتسع القوت من الثمار والحب
للحيوان وصارت الدنيا كانها عروس منعمة بالغة تامة كاملة كثيرة العشاق
فلا يزال الامر كذلك الى ان تبلغ الشمس اول الميزان وحينئذ يدخل الخريف
ويستوي الليل والنهار مرة اخرى ويبتدي الليل بالزيادة والنهار بالنقصان
ويبرد الهوا ويهب الشمال ويتغير الزمان وينقص المياه ويجف الارض ويغور العيون
ويفنى الثمار واحرز الناس الحب والثمر ويعرى وجه الارض من النبات وتموت الهوام
وانجحرت الحشرات وانصرف الطير والوحش الى البلاد الحارة واحرز الناس القوت

للشتاء ودخلوا البيوت ولبسوا الجلود وتغير الهواء وصارت الدنيا كانها كهلة
مدبرة قد تولت عنها ايام الشباب فلا يزال الامر كذلك الى ان تبلغ الشمس اول
الجدي فيدخل الشتاء ويتناهى طول الليل وقصر النهار ثم ياخذ النهار في
الزيادة ويشتد البرد وتساقط الورق ومات اكثر النبات وانجحرت اكثر الحيوان
باطن الارض وكهوف الجبال وكثرت الانداء والغيوم واظلم الجو وكلح وجه
الزمان وهزلت البهايم وضعفت قوى الابدان وصارت الدنيا كانها عجوز
هرمة قد دنا منها الموت واما الذي يحصل من حركتي زحل والمشتري في فلكي
تدويرهما في كل ثلثة عشر شهرا بالتقريب مرة واحدة من الحوادث في المشايخ
والعجايز والتجار والاكرة والبناة والاشراف والقضاة والعدول والعلماء
وامثالهم ممن استولى عليه زحل والمشتري في مولده وبالعرض لاصحاب عطارد
ويحصل ايضا من هاتين الحركتين واحوالها المختلفة كثير من المعادن والنبات
والحيوان واما الذي يحصل من حركة الزهرة في فلك تدويرها في كل خمسماية
واربعة وثمانين يوما مرة واحدة وحركة المريخ في فلك تدويره في كل سبعماية
وثمانين يوم مرة ما يعرض لطبقات المناسبين من النساء والصبيان والمخانيث
واصحاب اللذات واللهو والشطار والعيارين والجند وساسة الدواب
وامثالهم ما عرض لاصحاب عطارد والذي يحصل من حركة فلك المشتري في
فلكه الكامل في كل اربعة الاف وثلاثماية واربعة وثلاثين يوما مرة واحدة
من الحوادث اعتدال اهوية بعض البلاد بعد فسادها وعمارة بعض البقاع
بعد خرابها وتكون بعض المعادن ونشو بعض النبات وزكا بعض الثمار
واصلاح بعض الحيوانات في بعض المدن وتجديد النعم على اقوام وغير ذلك
من الصلاح والخير واما الذي يحصل من حركة المريخ في اثني عشر درجة في كل

خمسة وعشرين سنة مرة واحدة تضج بعض المعادن وسرعة المنو فى
بعض النبات وزيادة القوة فى بعض السلاطين وخروج بعض الخوارج
وتجديد الاثار فى الملل وما شاكل ذلك من قوة المريخ والقصد فيها اصلاح
حال الكاينات والغرض منها وصولها الى الكمال الا انه قد يتفق اسباب موجبه
للفساد مثل اثارة فتن وحروب وتعصب فى طلب الغارات وخراب بعض
البلدان وتذهب دولة قوم وتزول نعمتهم ولكن ما يعرض من الفساد
عن هذه الحركة فى جنب ما يكون من الصلاح فى العالم شئ يسير كما يحدث
من حر الشمس هلاك بعض الحيوان والنبات لكن ذلك يسير بالنسبة الى النفع
الحاصل منها فى جميع انواع الكاينات وكذلك حكم الامطار والسيول وهكذا حكم
المريخ وزحل والذنب وما جنسها امر يسير بالنسبة الى ما يحصل من حركاتها
من الصلاح فى العالم ومن هذا يعلم ان زحل والمريخ والذنب ليسوا بنحوس مطلقا
والزهرة والقمر والمشترى ليسوا بسعود مطلقا لانه قد يعرض من افراط
الرطوبات والبرودات فساد مثل ما يعرض من افراط حر الشمس وبرد زحل ويبس
المريخ ورطوبة الزهرة والقمر وكما يعرض كثرة العفونات عن المريخ وزحل واما
الذى يحصل عن حركة تدوير زحل فى الفلك الحامل فى كل عشرة الاف وسبعماية
واحد واربعين يوما من الحوادث اما من المعادن فكالكحل والزرنيخ والحديد
ونما بعض الزرع والنبات كالزيتون والجوز وبلوغ بعض الناس اشده وعمارة
بعض البلاد واستخراب بعض المدن والقرى وانتقال الملك والمال من قوم
الى قوم وامثال ذلك والذى يحصل من اثار الحركة البطيئة الطويلة الزمان كحركة
الثوابت التى تتم فى كل ست وثلثين الف سنة واوجات السيارات وحضيضاتها
وجوزهراتها من الحوادث فى هذا العالم انتقال العمارة من ربع الى ربع فيصير البر

بحرا

بحرا والبحر برا اما الحوادث الحاصلة من القرانات فى هذا العالم فى سبعة
انواع فمنها الملل والدول اللتان يستدل عليها من القرانات الكبار الكاينه
فى كل الف سنة بالتقريب مرة واحدة ومنها تنتقل المملكة من امة الى
امة ومن بلد الى بلد ومن بيت الى اخر وهى التى يستدل عليها بالقرانات
الكائنه فى كل ماتين واربعين سنه مرة واحدة ومنها تتبدل الاشخاص
على سرير الملك ويحدث بسبب ذلك فتن وحروب يستدل عليها من القرانات
الكاينه فى كل عشرين سنه مرة واحدة ومنها الحوادث التى تحدث فى كل سنه
من الرخص والغلا والحرب والوباء والامراض والسلامة ويستدل على
حدوثها من تحاويل سنى العالم فى التقاويم ومنها حوادث الايام شهرا فشهرا
ويوما فيوما ويستدل عليها من اوقات الاجتماعات والاستقبالات المذكورة
فى التقاويم ومن ذلك احكام المواليد لكل واحد من الناس فى تحاويل سنيهم
بحسب ما يقتضيه شكل الفلك ومواضع الكواكب والقرانات الدالة
على قوة النحوس وفساد الزمان وخروج المزاج عن الاعتدال وقلة العلماء
وموت الاخيار وجور الملوك وفساد اخلاق الناس واختلاف ارائهم وقلة
الامطار وهلاك الحيوان وخراب البلدان والامصار اذا هى تولت امر القرآن
اما القرانات الدالة على قوة السعود فبالعكس مما ذكر اذا هى تولت القران
وهذه الاحكام من هولاء لم يكن راجعة الى قياس بل كانوا يا خذونها من كهانهم
ومتالهى حكمايهم وزعم قوم ان هذه الاحكام اخذت بالوحى والالهام وتوقيف
من الروحانيات وبواسطة دعوة الكواكب والرياضات ولما لم يظهر لبطلميوس
حركة اوج الشمس بل راه ثابتا غير متغير حكم بسرمدية العالم على ما هو عليه من
الترتيب والنظام كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعيين والالهيين والله اعلم

الى هنا من
الشجرة الالهية
للمحقق الشهرزوري رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب الفلاحة النبطية نقله من لسان الكسدانيين الى العربية ابو بكر احمد
ابن علي بن قيس الكداني القسي المعروف بابن وحشية في سنة احدى وتسعين
ومائتين من تاريخ العرب من الهجرة واملاه على ابي طالب احمد بن الحسين بن علي
ابن محمد بن عبد الملك الزيات في سنه ثماني عشرة وثلثمائة من تاريخ العرب من
الهجرة فقال له يا بني اني وجدت هذا الكتاب في جملة ما وجدت من كتب الكسدانيين
منسوبا الى ثلاثة من حكماء الكسدانيين القدماء ذكروا ان احدهم ابتداه وان
الثاني اضاف الى ذلك المبتدأ اشياء آخر وان الثالث تممه وكان مكتوبا
بالسريانية القديمة في نحو الف وخمسماية ورقة فاما الاول الذي ابتداه
فذكروا انه رجل ظهر في الالف السابع من سبعة الآف سني زحل وهو الالف
الذي يشارك فيه زحل القمر وكان اسمه ضغريث وان الذي اضاف
اليه شيئا اخر رجل ظهر في اخر هذا الالف وكان اسمه ينبوشاد وان الثالث
الذي تممه رجل ظهر بعد مضي اربعة الاف سنة من دور الشمس في هذه
الدورة التي كان لزحل فيها تلك الالف التي ظهر فيها الرجلان فنظرت
مابنن الزمانين فاذا هو احدى وعشرين الف سنه وذلك ان اسم هذا
الثالث كان قوثامى قال انه ظهر بعد مضي اربعة الاف سنة من دورة
الشمس التي هي سبعة الاف سنة فكان بينهما ما ذكرت لك من المدة وكان
زيادة كل واحد من الاثنين على ما الفه الاول الذي كان اسمه ضغريث
زيادة في كل باب من الابواب التي رسمها ضغريث فانهم لم يغيروا شيئا
من قوله ورسمه وما تكلم به على المعاني التي ذكرها وترتيبه الذي رتبه وانما
زادوا على كل شيء دونه بحسب استخراجهم واستنباطهم بعده فصار صدر

الكتاب وابتداوه لضغريث فابتدا الكتاب بان قال سو التحميد والتعظيم
والصلاة والعبادة والتقديس والتمجيد لالهنا وخالقنا ونحن
قيام على ارجلنا منتصبون لالهنا الحي القيوم القديم الذي لم يزل ولا
يزال المتوج بالربوبية المنفرد بالقدرة والجبروت والكبرياء
والعظمة المحيط بالكل القادر على الكل الذي وسع ملكه ما يرى وما لا
يرى له ما في الارضين السفلى وما احاط به الفلك الاعلى وما بينهما
وما تحت الثرى الذي امد الوجود من فيض جوده وادار الافلاك
بعظمة سلطانه واقر الارض على ما سبق في علمه واجرى المياه سايلة
كسيلان رحمته وجعل بعضها سايغا عذبا كعذوبة ذكره وبعضها
ملحا اجاجا مرة كمرارة عصيانه تباركت يا رب السماء والارض وغيرهما
وتقدست وتطهرت اسماوك الحسنى دفيدك يا الهنا نصلي لك ونعود
ونقدسك ونسبح باسمك ونسئلك بكرمك ان تثبت عقولنا
ما دمنا احياء على سبيلها القويم وان ترفق باجسادنا بعد مفارقة
الحياة لها في البلى لانك ربنا رحيم من اعطيته فلا مانع يقدر
على منعه ومن منعته لا معطي يقدر على اعطائه انت الرب المتفرد
بالربوبيه المتوحد في سلطانك رب الاجرام والكواكب العظام
الدايرة في دوايرها السايرة في افلاكها المقدرة باوقاتها المحدودة
في مجاريها التي تفرق من خشيتك وتخاف من سطوتك نسئلك
يا ربنا ان تومنا سطوتك وتدفع عنا نقمتك وترزقنا خشيتك
نسئلك باسمائك الحسنى التي من توسل بها الى رحمتك رحمته فارحمنا
ربنا ثم ارحمنا ثم ارحمنا وباسمك العالي الرفيع العظيم الكريم ان ترحمنا

ثم قال احذروا المخالفة هذا الاله وعصيانه وغضبه فانه لا يقوم شي
لغضبه وعليكم بالصلاة والدعاء لهذا الاله العظيم الذي هو رب الارباب
والقيام له خاشعين والاستعاذة به منه والبراة من الحول والقوة له
فانه لا حول ولا قوة الا به واسجدوا له في هياكله المنصوبة لعبادته وقربوا
له من القرابين الزكية الطاهرة من الادناس البريئة من الاكدار ما ينالون
به بركته ويرجون معه رحمته واحذروا زحل فانه من مربوباته
ومسخراته ومخلوقاته ومقامه معلوم وادواره محفوظة واستعيذوا
بهذا الاله من شره وشومه فافعاله باذن ربه في ابناء البشر اذا كان ساخطا
بسخط ربه البكاء والنشيج والحزن والعويل والفقر والذلة بعد الموت
والضيق والقذر والوسخ والسواد والنتن واذا كان راضيا برضوان
ربه فطول الاعمار ورفعة الذكر بعد الموت والصيت والقبول من الناظرين
اليه وطلاقة المنطق فسخطه اذ يكون على ما وصفت آنفا ورضاه ان
يكون مشرقا من الشمس في وسط استقامته وفي موضع موافقة فعله
وفي سرعة سيره وفي صعوده في دايرة سعوده قال ابو بكر احمد بن وحشيه
يعني بذلك اوجه فان استعذتم بالله من شره يوشك ان تنجوا من قبيح
افعاله • الى هنا ملخصا من ديباجة الكتاب المذكور

وهو ان يكون راجعا وهابطا في البير في هبوطه ـ لعله هكذا

في معرفة وجود الماء وقلته وكثرته

في ارض تريد حفر البير فيها فاما اذا حفرنا الارض طالبين لظهور الماء في تلك
الحفر فينبغي ان اردنا الاستدلال على كثرة الماء وقلته او وجوده وعدمه
ان نعلم ذلك بالاداة التي نسميها حمرانا قال ابو بكر يعني بهذه الالة انها آلة على
هيئة المجمر قال صاحب الكتاب ان تصنع من الاسرب او من النحاس فانه يتلوه او من

الخزف فيصنع من ذلك اناء كنصف كرة تسع احدو عشرين رطلا من ماء الى
سبعة ارطال فتوخذ هذه الالة فيجعل في قعرها قطع شمع مذاب وتلصق
بذلك الشمع لصاقا جيدا وان احببت احكم من هذا فالصق الصوفة بشي من
زفت جيدا وليكن الصوفة بيضا منفوشة وامسح حيطان الالة من داخلها
بالزيت الشامي الجيد ثم اكتب هذه الالة على حروفها في جوف الحفيرة التي حفرت
ثم الق التراب على هذه الالة وطمها في الحفيرة جيدا ثم اتركها كذلك يوما وليلة
ثم ابنش التراب عن هذه الالة آخر الليل قبل طلوع الشمس واخرجها وانظر
الى الصوفة فان وجدتها مبتلة قد عرقت وترطبت وابتلت اما بلا يسيرا
او رطبا كثيرا تقطر منها الماء ووجدت داخل الالة ايضا قد ترطبت وتندى
وابتل فاستدلل من ذلك على ان هذا المكان وتلك الارض ذات ماء غزير او
قليل بحسب ما تجده من كثرة البلل او قلته وان خرجت غير مبتلة هي ولا صوفتها
فليست فيها ماء البتة الا بعيد الغور • من الكتاب المذكور

قال ابو بكر بن وحشيه

في الفلاحة النبطية في باب ذكر شجرة الغار بعد ما وصف الشجرة وعد
من خواصها اشياء ما نصه وقد جربنا نحن في الغار خاصية ظريفة
وهي انه من اخذ ورقة من ورقه يقطعها بيده قطعا ليس مما يسقط على
الارض فجعلها خلف اذنه ثم شرب من الشراب ما يقدر ان يشربه لم يسكر
البته ولم يصدع من الاكثار من الشراب وانه ليس بظريف وفيه خاصية
اخرى عجيبة ذكرها ماسي السوراني قال ان اخذ من ورق شجرة الغار وزن
ثلثة دراهم ومن اغصانها وزن سبعة دراهم ومن حبها وزن درهمين
فجفف ذلك وسحق كالذرور وذر عليه من خرو الناس مسحوقا وزن

نصف الجميع ثم عجنه بعسل رقيق ولا يعمل اكثر من هذا الوزن البتة ثم
خزنه فى ظرف فضه او ذهب كان دواء كبيرا يزيل ضرر جميع السموم من سموم
ذوات السموم ومن الملقاة فى الاطعمة والاشربه وهو مع ذلك بطى بالشيب
ومن خواصه العجيبه هرب ذوات السموم منه فلا تدنوا الى موضع هو فيه
وكذلك الذراريح كلها وان دق ورقه جيدا ووضع على الثاليل الكبار برارا
قلعها وان اخذ عود من شجرة الغار وعلق على موضع ينام فيه طفل من الصبيان
يتفزع كثيرا نفعه منفعه عظيمة وزعم ملكانا ان من اخذ من ورق
شجرة الغار فدقه رطبا وخلط به فى الدق قلقند مثل وزنه وسحقها بعد
بالخل الجيد وطلى به موضعا من بدنه ووضع على ذلك الموضع حديدا محميا
لم يحرقه ولم يحس به وان طلى بهذا كفه واصابعه وادخلها فى قار مغلى او
قبض على حديد محمى او مس لم يضره ولم يحرقه ولم يؤذه انتهى من الكتاب المذكور

قال ابن وحشيه

فى باب ذكر الاعمال الموافقه من الغرس والزرع والازمنة المتعلقه بها بعد
عدة سطور وفى عشرين من اذار يطلع الغرس فى المشرق فيكون بعقب طلوعه
دفء ظاهر وبعد ذلك باربعة ايام يقول قوم انه لانقلاب الربيعى وذلك انهم
يقولون ان الشمس تنزل براس برج الحمل فى اربعة وعشرين من آذار فاما فى القديم
الذى كان قبل زمان ادمى واشقولوسا فانهم زعموا ان الشمس كانت تنزل براس
الحمل فى اول نيسان ثم تاخرت فى طول الزمان الى ان صار ذلك فى اربعة وعشرين
من اذار فمن اراد الوقوف على صحة هذا فليقرا كتاب طيفانا الكبير الذى وضع فى
الطلسمات فان هذا كله مسطور فيه وان هذه الشهور انما عدها الاجيال
الماضيه جيلا بعد جيل فى الدهر السالف ورتبوها على نزول الشمس براس كل

برج فى اول كل يوم منها كان نيزل فى نيسان براس الحمل وفى اول اياد براس برج
الثور وفى اول حزيران براس الجوزا وفى اول تموز براس السرطان وفى اول آب
براس برج الاسد وفى اول ايلول براس السنبله وفى اول تشرين الاول براس برج
الميزان وفى اول تشرين الثانى براس برج العقرب وفى اول كانون الاول براس
القوس وفى اول كانون الثانى براس برج الجدى وفى اول شباط براس برج
الدلو وفى اول اذار براس برج الحوت ثم يرجع الى برج الحمل فى اول نيسان هكذا
ذكروا فاما ما فى زماننا هذا فان الشمس تنزل براس الحمل فى اربعة وعشرين من
اذار ثم كذلك يتتابع سير الشمس فقد جربنا الآن ان الزمان يتغير وافادنا هذا
التغيير ان نحتاج الى مراعاة احوال الشجر والزروع فى مشاهدتنا للزمان
ولا نعول على ما ذكره القدماء من ابتداء الاعمال فى الاوقات اذ قد راينا لتلك
الاوقات تغيرات توجب من ذلك ان نتتبع التغير الذى نحسه حسا من حر او
برد ومن طول النهار او قصره فيكون افلاحنا ما يفلح من الشجر وغيره والزروع
لاوقاتنا بحسب ما نشاهد ونحس لا بحسب الرسوم القديمة اخبرنا السيد
اخبرنا السيد دواباى بهذا التغير فذكر ان فى كل الف وثمانماية سنه يرجع
ما كان اجتمع من التغير فى شئ يكون بخلاف ما تقدم جملة وذلك فى ثمانماية
سنة ثم تعود الاشياء الى ما كانت عليه فى الف وثمانماية سنة الا انى
اعجب من ان غيره لم يذكر من هذا شيئا وقد راينا ما قال هذا السيد دواباى
حقا وصدقا فالعجب من ان نرى غيره لم يتفطن لهذا ولم يعلمه او كيف الحال فيه
فاما اصحاب الطلسمات فانهم ذكروا ان للفلك صعودا وانهباطا فى كليته
يعنون الفلك الاعظم الحاوى للكل والقاهر للكل يتغير بتغيره فى هذا
الصعود والهبوط تسع درج يحدث منها التغير فى ماية سنة درجة فعلى هذا

يعنى ثمانماية فى زمان عشر من سنى الهجرة

صح قول سيدنا ذوابابى من ان التغير المحسوس الكلى يكون فى الف وثمانماية سنة
اذا ارتفع الفلك تسع درج فى تسعماية سنة ثم رجع فانحط فى تسعماية سنة
تسع درج فترجع الاشيا من باب التغييرات الى ما كانت عليه سوآء عند
استكمال الالف وثمانماية سنة فيكون التغير المحسوس هو الحادث عند كمال
تسعماية سنه قال فى باب ذكر تكون البخارات بعد سبع او ثمان ورقات
و قد ادعى اهل زمان بنيوشاد بنيوشاد ان جميع سكاين الآلهه والاصنام
ناحت على بنيوشاد بعد موته كما ناحت الملايكة والسكاين كلها على تموزى
وان الاصنام زعموا اجتمعت من جميع اقطار الارض الى بيت الاسكوك ببابل
فقصدوا كلهم هيكل الشمس الى صنمه الاعظم المعلق بين السماء والارض وان
صنم الشمس خاصة قام وسط الهيكل وقامت الاصنام الارض كلها حوله اولها ما
يليه اصنام الشمس فى جميع البلدان ثم اصنام المشترى ثم اصنام القمر ثم اصنام
المريخ ثم اصنام عطارد ثم اصنام الزهرة ثم اصنام زحل فجعل صنم الشمس
ينوح على تموزى والاصنام تبكى وصنم الشمس يعدد على تموزى ويذكر شرح قصته
والاصنام كلها تبكى منذ غروب الشمس الى طلوعها اخر تلك الليلة ثم طارت
الاصنام راجعة الى بلدانها وان صنم تهامة المسمى نسرا عيناه تدمعان
وتجريان الدهر كله والى الابد ومنذ تلك الليلة التى ناح فيها على تموزى مع
صنم الشمس لما يختص به هذا الصنم من تلك القصة التى كانت لتموز وان هذا الصنم
المسمى نسرا هو الذى افاد العرب الكهانة حتى اخبروا بالغيب وفسروا المنامات
قبل شرح اصحابها قالوا فكذلك ناحت الاصنام على بنيوشاد ليلة فى اقليم
بابل متفرقين فى هياكلهم ليلة تامة الى الغداة وانه سال آخر تلك الليلة سيل
عظيم برق ورعد عظيم شديد وزلزله عظيمة كانت من حد عقبة حلوان

الى شط

الى شط دجلة بلاد دنبا رزوايا من الجانب الشرقى من دجلة وان الاصنام رجعت
الى مواضعها فى حال السيل لانهم كانوا انزعجوا عن مواضعهم قليلا وانهم
انما اسالوا ذلك السيل عقوبة لابناء البشر من اقليم بابل على تركهم جثه بنيوشاد
وهو بالعراق فى تربة شاماص حتى حمل السيل جثته الى وادى الاخضر ثم
اخرج الجثه من ذلك الوادى الى البحر ووقع الطاعون والقحط فى اقليم بابل ثلثه
اشهر حتى لم يلحق الاحياء من الناس دفن الموتى منهم فهذه احاديث دونوها
يتلونها فى الهياكل عقب الصلوات ويبكون وينتحبون من ذلك وانى كثيرا
اذا حضرت مع الناس فى الهيكل خاصة فى عيد تموزى الذى يكون فى شهره وتلوا
قصته وبكوا فانى ابكى معهم دايما مساعده لهم على البكاء ورقة منى لبكايهم
لا ايمانا بشى مما يذكرون من ذلك فاما بنيوشاد فانى ومن بقصته فاذا
تلوها وبكوا بكيت مع بكايهم خلاف بكائى على تموزى والعلة فى هذا ان عهد
بنيوشاد الى زماننا هذا اقرب من عهد تموزى فخبره اثبت واصح عندى ويجوز
ان يكون بعض قصة تموزى صحيحا لكن لبعد زمانه من زماننا شككت فيه فى
بعض الى هنا كلام صاحب اصل الكتاب قال ابوبكر
احمد بن وحشية ان هذا الشهر المسمى تموز هو فيما ذكر النبط وبحسب ما وجدت
فى كتبهم اسم رجل كانت له قصة طويلة وزعموا انه قتل قتلات قبيحة بعضها
بعقب بعض وان شهورهم هذه كل واحد منها اسم رجل فاضل عالم كان فى القديم
من النبط الذين كانوا سكان اقليم بابل قبل الكسدانيين ليسوا منهم ولا من
الكنعانيين ولا العبرانيين ولا الجرامقه وانما هم من الجنبانيين الاولين
وكذلك يقولون فى كل شهورهم انها اسماء رجال مضوا وان تشرين الاول وتشرين
الثانى اسماء اخوين كانا فاضلين فى العلوم وكذلك كانون الاول وكانون الثانى

وان ثشباط اسم رجل كان نكح زعموا الف امراة ابكارا كلهن ولم ينسل نسلا ولا
ولدا فجعلوه فى اخر شهورهم لنقصانه عن النسل فصار النقصان من العدد قسم
والصابيون كلهم فى زماننا هذا من هولآء البابليين والحرانيين جميعا
الى وقتنا هذا ينوحون ويبكون على تموزى فى هذا الشهر المسمى تموز فى عيدلهم
منسوب الى تموز ويعدون تعديدا عظيما ويهذبون فى امره هذيا طويلا
الا اننى تبينت انه ليس لاحد من الفريقين خبر صحيح لتموز ولا ما العلة
فى نوحهم عليه فلما نقلت هذا الكتاب مر بى فيه ان تموزى رجل كانت له قصة
وانه قتل قتلة صحيحة فقط لا زيادة على هذا من امره اكثر من ان يقولوا هكذا
وجدنا اسلافنا ينوحون عليه ويبكون فى هذا العيد المنسوب اليه
الى هنا من الكتاب المذكور المسمى بالفلاحة النبطيه

مما يتعلق بعلم الحديث

واكثرها اى اكثر الاحاديث الحسان صحاح اراد بها الصحاح التى فى مقابلة
السقام وهى ما كان رواتها عدولا ولهذا قيدها بنقل العدل عن العدل وهذا
القدر كاف فى صحتها غير انها لا تبلغ غاية شرط الشيخين يعنى البخارى ومسلم
فى علو الدرجة فى صحة الاسناد وشرطهما ان يروى الصحابى المشهور بالرواية
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا ثم يرويه عنه راويان ثقتان
او اكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك الصحابى ثم يرويه عن كل
واحد ثقتان من اتباع التابعين مشهوران بالحفظ والاتقان ثم يرويه
عن كل منهما رواة ثقاة ثم يرويه عن كل منهم الشيخان او احدهما وهذا
النوع من الاحاديث فى المرتبة العليا وهى قريبة من عشرة الاف حديث
احتج بها الائمة فى المسايل الشرعيه وجعلوها متمسكا بهم فى المناظرات

واما مطلق الصحاح فقد قال الامام احمد بن حنبل انه سبعماية الف حديث
اعلم ان ما نقل من الرسول عليه السلام على ثلثة اقسام الاول ما علم صدقه
وهو كل خبر بلغت رواية فى كل طبقة مبلغا احال العقل تواطئهم على الكذب
ويسمى متواترا والثانى ما علم كذبه وهو ما خالف قطعيا ولم يقبل التاويل او
متضمنا لما يتوفر الدواعى على نقله واشاعته اما لغرابته او لكونه اصلا
فى الدين ولم يتواتر ويسمى موضوعا ولا يجوز روايته لمن علم حاله الا مقرونا
ببيان وضعه والثالث ما لم يعلم احدهما وهو ايضا على ثلثة اقسام راجح
الصدق وراجح الكذب ومتساوى الطرفين والاول ما سلم لفظه ومعناه
عن مخالفة آية او خبر متواتر او اجماع واتصل اسناده الى النبى صلى الله عليه
وسلم بعنعنة ثقاة معلومى العدالة ويسمى صحيحا ومسندا ومرفوعا وقد
يقسم هذا القسم الى اربعة اقسام احدها ان رواية ان كانت مثنى او اكثر فى
كل طبقة كالاحاديث التى اوردها الشيخان يسمى صحاحا وان كانت فرادى
فى كل طبقة او فى بعضها يسمى حسانا وثانيها ان الحديث ان كان مما روته
الحفاظ وشارك الراوى فيما بينهم يسمى مشهورا وان تفرد به حافظ واحد
ولم يذكره غيره يسمى غريبا وقد كان يطلق الغريب على ما رواه التابعى عن
صحابى لم يكن مشهورا به والثانى ان يكون راجح الكذب وهو ما فى لفظه ركاكة
او خلل لا يحسن اصلاحه او فى معناه بان كان على خلاف آية او خبر متواتر
او اجماع ويسمى سقيما او فى احد رواته قدح وتهمة ويسمى ضعيفا ومنكرا
والثالث ما لا يكون فى متنه ولا فى روايته خلل بين ولكن بعض رواته
لم يعلم بعينه فان كان هو الصحابى يسمى مرسلا وان كان غيره يسمى منقطعا
وان كان كلاهما يسمى معضلا او بصفته من العدالة وغيرها يسمى مجهولا

والمنقطع والمعضل لا استدلال بهما وفي المرسل والمجهول خلاف واكثر الا
الشرعية التي حكم بها الايمة الاربعة بثبوتها بطريق حسن اي اكثرها ثبت بالاحا
الحسان واعني بالحسان ما اورده ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني
وابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي وغيرهما من الايمة كابي عبد الرحمن بن شعيب
النسائي وابي عبد الله محمد بن عبد الرحيم الدارمي السمرقندي وابي عبد الله
محمد بن يزيد بن ماجه فان احاديث المصابيح لا تجاوز عن كتب الايمة السبعة
كتب هولاء الخمسة وصحيحي الشيخين • ملخصا من شرح المصابيح لابن الملك
الحديث صحيح وحسن وضعيف الاول الصحيح وفيه مسايل الاولى في حده
وهو ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة
فاذا قيل حسن صحيح فهذا معناه لا انه مقطوع به واذا قيل غير صحيح
فمعناه لم يصح اسناده • والمختار انه لا يجزم في اسناده انه اصح الاسانيد
وقيل اصحها الزهري عن سالم عن ابيه وقيل ابن سيرين عن عبيدة عن
علي وقيل الاعمش عن ابرهيم عن علقمة عن ابن مسعود وقيل الزهري عن علي
ابن الحسين عن ابيه عن علي وقيل مالك عن نافع عن ابن عمر فعلى هذا الشا
عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهم الثانية اول مصنف في
الصحيح المجرد صحيح البخاري ثم مسلم وهما اصح الكتب بعد القرآن والبخاري
واكثرهما فوايد وقيل مسلم والصواب الاول واختص مسلم بجمع طرق الحديث
في مكان ولم يستوعبا الصحيح ولا التزماه قيل ولم يفتهما منه الا قليل
هذا والصحيح انه لم يفت الاصول الخمسة الا اليسير اعني الصحيحين و
ابي داود والترمذي والنسائي وجملة ما في البخاري سبعة الاف ومايتان
وخمسة وسبعون حديثا مع المكررة وبحذف المكرر اربعة الاف ومسلم

الائمة

باسقاط المكرر نحو اربعة الاف ثم ان الزيادة في الصحيح تعرف من السنن
كسنن ابي داود والترمذي والنساي وابن خزيمة والدارقطني والحاكم و
وغيرها منصوصا على صحته ولا يكفي وجوده فيها الا في كتاب من شرط الاقتصا
على الصحيح واعتنى الحاكم بضبط الزايد عليهما وهو متساهل فيه فما صححه
ولم نجد فيه لغيره من المعتمدين تصحيحا ولا تضعيفا حكمنا بانه حسن الا
ان يظهر فيه علة توجب ضعفه ويقاربه في حكمه صحيح ابي حاتم بن حبان
الثالثة الكتب المخرجة على الصحيحين لم يلتزم فيها موافقتهما في الالفاظ
فيها تفاوت في اللفظ والمعنى وكذا ما رواه البيهقي والبغوي وشبههما
قايلين رواه البخاري ومسلم وقد وقع في بعضه تفاوت في المعنى فمرادهم
انهما رويا اصله فلا يجوز ان تنقل منها حديثا وتقول هو هكذا فيهما الا ان
تقابله بهما او يقول المصنف اخرجناه بلفظه بخلاف المختصرات من الصحيحين
فانهم نقلوا فيها الفاظها وللكتب المخرجة عليهما فايدتان علو الاسناد وزيادة
الصحيح فان تلك الزيادات صحيحة لكونها باسنادهما الرابعة ما روياه بالاسناد
المتصل فهو المحكوم بصحته واما ما حذف من مبتدا اسناده واحد فاكثر فما
كان منه بصيغة الجزم كقال وفعل وامر وروى وذكر فلان كذا فهو حكم بصحته
عن المضاف اليه وما ليس فيه جزم كيروى ويذكر ويحكى ويقال وروى وذكر
وحكي عن فلان كذا فليس فيه حكم بصحته عن المضاف اليه وليس هو بواه
لادخاله في الكتاب الموسوم بالصحيح والله اعلم الخامسة الصحيح اقسام اعلاها
ما اتفق عليه البخاري ومسلم ثم ما انفرد به البخاري ثم مسلم ثم ما على شرطهما
ثم على شرط البخاري ثم مسلم ثم صحيح عند غيرهما واذا قالوا صحيح متفق عليه
او على صحته فمرادهم اتفاق الشيخين وذكر الشيخ ان ما روياه او احدهما فهو

مقطوع بصحته والعلم القطعي حاصل فيه وخالفه المحققون والاكثرون فقالوا
يفيد الظن مالم يتواتر السادسة من راى في هذه الازمان حديثا صحيح الاسناد
في كتاب او جزء لم ينص على صحته حافظ معتمد قال الشيخ لا يحكم بصحته لضعف
اهلية اهل هذه الازمان والاظهر عندي جوازه لمن تمكن وقويت معرفته
ومن اراد العمل بحديث من كتاب فطريقه ان ياخذه من نسخة معتمدة قابلها
هو او ثقة باصول صحيحة فان قابلها باصل معتمد محقق اجزاه والله اعلم
النوع الثاني الحسن قال الخطابي رحمه الله هو ما عرف مخرجه واشتهر رجاله
وعليه مدار اكثر الحديث ويقبله اكثر العلماء ويستعمله عامة الفقهاء
قال الشيخ هو قسمان احدهما ما لا يخلو اسناده من مستور لم يتحقق اهليته
وليس مغفلا كثير الخطا ولا ظهر منه سبب مفسق ويكون متن الحديث معروفا
برواية مثله او نحوه من وجه اخر الثاني ان يكون راويه مشهورا بالصدق
والامانة ولم يبلغ درجة الصحيح لقصوره في الحفظ والاتقان وهو مرتفع
عن حال من يعد تفرده منكرا ثم الحسن كالصحيح في الاحتجاج به وان كان
دونه في القوة ولهذا ادرجته طائفة في نوع الصحيح وقولهم حديث حسن
الاسناد او صحيحه دون قولهم حديث صحيح او حسن لانه قد يصح او يحسن
الاسناد دون المتن لشذوذ او علة فان اقتصر على ذلك حافظ معتمد
فالظاهر صحة المتن وحسنه واما قول الترمذي وغيره حديث حسن صحيح
فمعناه روي باسنادين احدهما يقتضي الصحة والاخر الحسن واما تقسيم البغوي
احاديث المصابيح الى حسان وصحاح مريدا بالصحاح ما في الصحيحين وبالحسان
ما في السنن فليس بصواب لان في السنن الصحيح والحسن والضعيف والمنكر
فروع احدها كتاب الترمذي اصل في معرفة الحسن وهو الذي شهره ويختلف

الشيخ

الشيخ منه في قوله حسن او حسن صحيح ونحوه فينبغي ان تعتني بمقابلة اصلك
باصول معتمدة وتعتمد ما اتفقت عليه ومن مظانه سنن ابي داود فقد
جاء عنه انه يذكر فيه الصحيح وما يشبهه ويقاربه وما كان فيه وهن شديد
بينه وما لم يذكر فيه شيئا فهو صالح فعلى هذا ما وجدنا في كتابه مطلقا ولم
يصححه غيره من المعتمدين ولا ضعفه فهو حسن عند ابي داود واما مسند
احمد بن حنبل وابي داود الطيالسي وغيرهما من المسانيد فلا يلتحق بالاصول
الخمسة وما اشبهها في الاحتجاج بها والركون الى ما فيها والله اعلم من التقريب
الامام الجليل شيخ الاسلام النووي عليه الرحمة نقلته من نسخة مكتوبة
بخطه الشريف • وهما يعني صحيح البخاري ومسلم اصح الكتب بعد القرآن العزيز
قال ابن الصلاح اما ما رويناه عن الشافعي من انه قال ما اعلم في الارض
كتابا اكثر صوابا من كتاب مالك وفي لفظ عنه ما بعد كتاب الله اصح من موطأ
مالك فذلك قبل وجود الكتابين صرح الخطيب وغيره بان الموطأ مقدم على كل
كتاب من الجوامع والمسانيد فعلى هذا هو بعد صحيح الحاكم وهو روايات كثيرة
واكثرها رواية القعنبي وقال العلائي روى الموطأ عن مالك جماعات كثيرة
وبين رواياتهم اختلاف من تقديم وتاخير وزيادة ونقص ومن اكبرها واكثرها
زيادات رواية ابي مصعب قال ابن حزم في موطأ ابي مصعب هذا زيادة
على سائر الموطآت نحو مائة حديث • من شرح التقريب للسيوطي • •

قيل الملائكة مكلفون

بالتكليفات الكونية لا الشرعية التي بعث بها الرسل وليس كذلك وقد
دلت الآثار على انهم مكلفون بشرعنا فيؤذنون اذاننا ويصلون صلاتنا
وملائكة الليل والنهار يشهدون صلاة الفجر ويصلون في جماعتنا ويحضرون

مع الامة قتال العدو لنصرة الدين وهذه خصيصة مستمرة الى يوم القيمة
لامختصة بالبدر وقد اعطيت لهم قراءة سورة الفاتحة من القرآن لاغير
ومطالعة لوح المحفوظ مما لا تحقق له • من كليات ابى البقاء فى تعريف الملك

جاء فى بعض الاثار

ان موذن اهل السماء اسرافيل واما مهم ميكائيل عند البيت المعمور وهذا
فى الغالب فلا ينافى ما جاء عن على رضى الله عنه موذن اهل السماء جبريل ولا
ما جاء عن عايشة رضى الله عنها امام اهل السماء جبريل • كذا فى ابناء العيون

فى باب الاسماء فى الاسماء المؤنثة لابن الحاجب عليه الرحمة

نفسى الفداء لسايل وافانى　بمسايل فاحت كروض جنان　اسماء تانيث بغير علامة
هى يا فتى فى عرفهم ضربان　قد كان منها ما يونث ثم ما　فيه خير لاختلاف معان
اما الذى لابد من تانيثه　ستون شبه العين والاذنان　والنفس ثم الدار ثم الدلو
اعدادها والسن والكتفان　وجهنم ثم السعير وعقرب　والارض ثم الاست والعضدان
ثم الجحيم ونارها ثم العصا　والريح منها واللظى ولدان　والغول والعزد وس الفلك التى
فى البحر تجرى وهى فى القراد　وعروض شعر والذراع وثعلب　والملح ثم الفاس والوركان
والقوس ثم المنجنيق وارنب　والخمر ثم البئر والفخذان　وكذاك فى ذهب وفهر حكمهم
ابدا وفى ضرب بكل مكان　والعين للينبوع والدرع التى　هى من حديد قط والقدمان
وكذاك فى كبد وفى كرش وفى　سقر ومنها الحرب والنعلان　وكذاك فى فرس وفى كاس وفى
افعى ومنها الشمس والعقبان　والعنكبوت نحوك والموسى معا　ثم اليمين واصبع الانسان
والرجل منها والسراويل التى　فى الرجل كانت زينة العريان　وكذا الشمال من الاناس ومثلها
ضبع ومنها الكف والساقان　اما الذى قد كنت فيه مخيرا　هو كان سبعة عشر فى التبيان
السلم ثم المسك ثم القدر فى　لغة ومثل الحال كل اوان

والليث

السرى سير عامة الليل
ملخص

والليث منها والطريق وكالسرى　حرى يقال فى عنق كذا ولسان
وكذاك اسماء الليالى والضحى　وكذا السلاح لفاتك طعان
والحكم هذا فى القفا ابدا وفى　رحم وفى السكين والسلطان
وقصيدتى تبقى وانى اكتسى　ثوب الفناء وكل شىء فان

رحمه الله تعالى

هذا اخر ما وقفنا عليه من سفينته بخطه فانه ختمها بهذه القصيدة
رحمه الله تعالى وقد فرغت من نسخها فى يوم الاثنين من ايام شهر ذى
جمادى الاولى من شهور سنة تسعة وسبعين ومائة والف على يد العبد
الفانى اسمعيل الحسانى الحلبى مولدا الاسلامبولى
مسكنا الحنفى مذهبا القادر طريقة الماتريدى
اعتقادا غفر الله له ولوالديه ولجميع
المسلمين امين والحمد لله
رب العالمين
تم